

**A PERCEÇÃO DA ORDEM E A CONSCIÊNCIA DO TEMPO EM MARI
NO PERÍODO PALEO-BABILÓNICO (SÉCS. XIX E XVIII A.C.)**

MARIA DE FÁTIMA CASTANHEIRA DA SILVA ROSA

TESE DE DOUTORAMENTO EM HISTÓRIA

DEZEMBRO DE 2014

Tese apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em História, realizada sob a orientação científica do Professor
Doutor Francisco José Gomes Caramelo

Apoio financeiro da FCT e do FSE.

DECLARAÇÕES

Declaro que esta tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

Lisboa, de de

Declaro que esta tese se encontra em condições de ser apreciado pelo júri a designar.

O orientador,

Lisboa, de de

AGRADECIMENTOS

Esta tese não teria sido possível sem a participação de vários intervenientes, os quais contribuíram, directa ou indirectamente, para a sua realização e merecem, por isso, o meu agradecimento.

À Fundação para a Ciência e Tecnologia pela bolsa de doutoramento que me foi atribuída ao longo de quatro anos.

Ao Centro de História d'Aquém e d'Além-Mar que possibilitou a realização deste trabalho enquanto instituição de acolhimento.

Ao Professor Francisco Caramelo, orientador do presente trabalho, pelo incentivo, disponibilidade e ajuda prestada na realização desta tese.

Em especial, aos meus amigos e à minha família, aos meus pais e aos meus irmãos, por todo o apoio e carinho, e à Mafalda, que tem hoje exactamente tantos anos quantos esta tese me levou a fazer e que foi, sem o saber, uma fonte constante de alegria e de paz.

A PERCEÇÃO DA ORDEM E A CONSCIÊNCIA DO TEMPO EM MARI NO PERÍODO PALEO-BABILÓNICO (SÉCS. XIX E XVIII A.C.)

MARIA DE FÁTIMA CASTANHEIRA DA SILVA ROSA

RESUMO

O presente estudo tem como objectivo estudar as questões do tempo e da ordem no reino de Mari.

A análise destas questões evidencia dois aspectos importantes: por um lado, a convergência de duas culturas distintas – uma cultura acádica, tipicamente mesopotâmica, e uma cultura amorrita, mais ocidental – num mesmo espaço e, por outro lado, a importância do reino de Mari como um estudo de caso que retrata, por vezes com grande pormenor, a influência da penetração dos povos nómadas nas terras da Mesopotâmia e as suas repercussões nos vários domínios da vida pública.

Estudar a ordem implica compreender a organização do mundo e da sociedade, bem como a relação entre as esferas humana e celeste. Estudar o tempo implica, por sua vez, entender como o homem se posiciona no espaço, como entende a sua história e o seu destino. Uma análise focada nestes dois temas permitir-nos-á, pois, compreender qual era o verdadeiro sentido da vida e do mundo para o homem de Mari. Como veremos, para o mariota, a vida assentava numa intensa dinâmica na qual a família detinha o papel principal: era ela que o enquadrava na sociedade, que lhe permitia participar nos destinos da vida pública e receber as devidas honras após a morte.

Nesta perspectiva, a família e os laços de sangue adquiriam um papel preponderante em vários domínios da vida humana. Eram os laços consanguíneos que imperavam aquando da escolha de aliados e partidários. Por outro lado, o culto do parentesco impunha uma visão da história segundo a qual o tempo passado se afirmava como o grande modelo teórico das acções desenvolvidas no quotidiano (no presente). Paralelamente à família, o homem de Mari acreditava que no mundo divino residia a sua verdadeira esperança de levar uma vida feliz. A imagem de uma teocracia, onde homem e deus partilhavam o mesmo destino, é transversal a todo o pensamento e acção do homem de Mari.

Nesta tese, propomos desenvolver um estudo de conjunto, uma análise transversal que abranja todos os aspectos da vida social e humana: a religião, a política, a cultura e a sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Mari, Amorritas, Zimrí-Lîm, Tempo, Ordem, Síria, Mesopotâmia

THE PERCEPTION OF ORDER AND THE CONSCIENCE OF TIME IN MARI IN THE OLD BABYLONIAN PERIOD (19th and 18th centuries B.C.)

MARIA DE FÁTIMA CASTANHEIRA DA SILVA ROSA

ABSTRACT

This work intends to study the concept of time and order in the kingdom of Mari.

The analysis of these questions shows two important aspects: on the one hand, the convergence of two distinct cultures – an Akkadian culture, more Mesopotamian, and an Amorite culture, derived from the west – in the same space and, on the other hand, the importance of the kingdom of Mari as a case study that portrays, sometimes with great detail, the influence of the penetration of the nomadic people in the lands of Mesopotamia and its repercussions in various aspects of public life.

To study the concept of order we need to understand the organization of the world and of society, as well as the relationship between the human and the heavenly spheres. To study the concept of time we need to understand how man comprehends his space, how he understands his history and his destiny. An analysis focused on these two subjects will enable us to understand, therefore, what was the real meaning of life and of the world for the man of Mari. As we shall see, for him, life was based on an intense dynamics on which family held a leading role: it was the family that allowed him to participate in the public life and receive the appropriate honours after his death.

In this perspective, family and blood ties acquired a very important role on various domains of human life. In fact, the consanguineous ties prevailed when choosing allies and supporters. On the other hand, the kinship cult implied a vision of history according to which the past was the great theoretical model of the actions undertaken in the present. In addition to the family, the man of Mari believed that in the divine world resided his real hope to live a happy life. The image of a theocracy, where god and man shared the same fate, is shown throughout every aspect of Mari's life.

In this thesis, we propose to develop an analysis covering all aspects of human and social life: religion, politics, culture and society.

KEYWORDS: Mari, Amorite tribes, Zimrî-Lîm, Time, Order, Syria, Mesopotamia

ÍNDICE

Introdução	1
Parte I: A ordem e a concepção do mundo	7
Capítulo 1: As expressões da ordem	9
1. 1. A natureza ontológica do homem	9
A relação do homem com o divino	9
Os testemunhos mariotas de criação e o seu simbolismo	13
A condição servil do homem	18
A questão da «humanidade»	22
1. 2. A mundividência amorrita	25
1. 2. 1. A perspectiva individual	25
O destino e o fatalismo	25
A presença do deus	29
A noção de falta	32
A morte e a perpetuação da memória	37
1. 2. 2. A perspectiva colectiva	42
A estrutura social hierárquica	42
O poder colectivo: a definição do grupo	45
A ideologia do parentesco e os deuses regionais	53
1. 3. Os fundamentos ideológicos da realeza de Mari	56
A realeza como factor de ordem	56
O papel da justiça	68
O carácter sagrado da realeza e o poder supremo do rei	73
A apologia da guerra e o ideal de vida nómada	78
Capítulo 2: A percepção político-social	81
2. 1. A evolução histórica e política de Mari	81
A chegada dos amorritas	81
O prestígio de Mari	84
A história e a conjuntura política de Mari nos sécs. XIX e XVIII a.C.	87
a) Yagîd-Lîm, Yahdun-Lîm e Sûmû-Yamam	87
b) Samsî-Addu e Yasmah-Addu	90
c) Zimrî-Lîm	94
d) O fim de Mari	106

2. 2.	O microcosmos mariota: a organização sociopolítica	107
	As principais confederações tribais e a composição do reino de Mari	107
	O dimorfismo social e a natureza do poder real em Mari	113
	O ritual da realeza e a consciência familiar histórica	122
2. 3.	As relações com o mundo externo	130
	O paradigma divino	130
	As alianças e os rituais de substituição	134
	A aprovação divina e a guerra de punição	141
Parte II: O tempo e a consciência histórica		145
Capítulo 1: As expressões do tempo		147
1. 1.	As dimensões simbólicas do tempo	147
	O fluxo do tempo: o antes e o depois	147
	A concepção espacial do tempo	151
	O este e a origem	157
	O acabado e o inacabado	159
1. 2.	Os horizontes do tempo	162
	A ideia de início – reflexo do tempo histórico	162
	O tempo histórico e o tempo mítico	164
	O futuro	165
	O significado de <i>dāriš</i>	170
1. 3.	As expressões da temporalidade e da existência humana	175
	O presente e o hoje	175
	O passado e o discurso epistolar	177
	a) <i>ištu ūm mādūtīm</i> – o passado próximo	177
	b) <i>ištu pāna u/ana/adi warka</i> – o passado político ou individual ...	179
	c) <i>ištu darkātīm</i> – o passado nómada	181
	d) <i>ištu aqdami</i> – o passado longínquo e histórico	182
	e) <i>adīni</i> – o tempo recente	184
	f) <i>inanna</i> – o elemento de ligação entre diferentes acções	185
	As incidências do tempo na vida humana	185
	A precariedade do poder e a inevitabilidade da morte	190
Capítulo 2: A memória e a construção do discurso histórico		195
2. 1.	A recordação do passado	195
	A evocação do passado em contexto diplomático	195
	A evocação do passado em contexto profético	203

O reinado de Yahdun-Lîm como modelo	207
2. 2. A dinastia e a representação genealógica do tempo	213
O papel simbólico do pai (<i>abum</i>) na afirmação do poder político	213
A dimensão temporal da realeza	217
A comemoração familiar	222
Capítulo 3: A visão histórica amorrita	227
Uma leitura teológica da história	227
a) Segundo a dinastia dos epónimos (com base em <i>ARM I 3</i>)	227
b) Segundo a família Lîm (com base em A.1968)	232
O papel do deus na história	234
O devir histórico e os testemunhos escatológicos	239
A sacralidade da ordem	243
Conclusão	247
Anexos	259
Tabela sobre o passado	261
Mapa do mundo siro-mesopotâmico na época dos <i>ARM</i>	269
Mapa da Alta Mesopotâmia no período de Zimrí-Lîm	270
Abreviaturas	271
Bibliografia	273
Índice de textos citados e referências bibliográficas	313

INTRODUÇÃO

O estudo que seguidamente se apresenta pretende, tal como o título indica, compreender as ideias de ordem e de tempo no universo de Mari. As questões a abordar integram o espaço conceptual e metafísico amorrita. Elas inserem-se num domínio onde prevalecem as ideias, as concepções e as percepções. Todavia, é nas suas expressões concretas, ou seja, no modo como o mariota construía, num plano mais prático, o seu microcosmos que encontramos a representação mais tangível dessa reflexão filosófica sobre o universo. Por conseguinte, a estas temáticas dizem também respeito, para além das mentalidades, as motivações políticas e sociais, as relações diplomáticas, a religião, a cultura ou até mesmo as aspirações antropológicas. É necessário, em suma, entender como o mariota conferia inteligibilidade ao mundo que o rodeava.

A tese será dividida em duas grandes partes, respeitantes às duas temáticas propostas. Estudar o conceito de ordem implica compreender a organização do mundo e da sociedade, bem como a relação entre as esferas humana e celeste. Estudar o tempo implica, por sua vez, entender como o homem se posiciona no espaço, como entende a sua história e o seu destino. Uma análise focada nestes dois temas permitir-nos-á, pois, perceber qual era o verdadeiro sentido da vida e da existência para o homem de Mari.

A ordem transmite a visão e a ideologia de uma sociedade sobre si mesma e sobre o mundo em que se integra. Ela é fruto de uma concepção que ocupa o seu devido lugar no espaço e no tempo. Essa concepção encontra-se, por conseguinte, dependente das vicissitudes a que a própria sociedade está sujeita. Como tal, ela não é indiferente ao fluxo do tempo, à experiência do passado, ou, se preferirmos, a uma dada consciência histórica.

Assim sendo, embora uma primeira abordagem nos possa levar a crer que estas temáticas respeitam a áreas diferenciadas do sistema de pensamento, ambas representam, na realidade, aspectos indissociáveis de um mesmo problema: o sentido e o significado da vida e do mundo.

A documentação de Mari apresenta-nos uma visão privilegiada para o estudo destas questões. Por um lado, em Mari testemunhamos a convergência de duas culturas distintas – uma cultura acádica, tipicamente mesopotâmica, e uma cultura amorrita,

mais ocidental – e, por outro lado, o reino é um exemplo claro da influência da penetração dos povos nómadas nas terras da Síria-Mesopotâmia.

Assim sendo, é-nos possível, em primeiro lugar, destrinçar os particularismos da cultura amorrita e as suas especificidades no desenvolvimento de um sistema de pensamento beduíno e ocidental e, em segundo lugar, observar um esforço no sentido de conservar aspectos de uma herança cultural milenar meridional. Estas circunstâncias prendem-se intimamente com o período cronológico a que os textos de Mari, nomeadamente os seus arquivos reais, se referem. De facto, entre os séculos XIX e XVIII a.C., estabelecem-se em Mari duas famílias dinásticas oriundas de meios muito distintos. A dinastia Lîm, com os seus principais monarcas, Yahdun-Lîm e Zimrî-Lîm, é uma dinastia essencialmente de origem nómada; já a dinastia do reino da Alta Mesopotâmia, representada em Mari pelos governantes Samsî-Addu e Yasmah-Addu¹, é essencialmente urbana. Este período da história é, pois, crucial para entender o estabelecimento de uma nova ideologia na região do médio Eufrates.

Importa sublinhar que estes dois sistemas de pensamento se sucedem em pouco mais de um século e contribuem para a formação de um reino pluricultural, onde as formas de religiosidade e cultura reúnem as práticas realizadas em dois horizontes geográficos distintos: o este e o oeste.

A primeira parte deste estudo focará alguns temas essenciais para o entendimento da concepção do microcosmos mariota. Por um lado, revelar-se-á fundamental perceber qual é o conceito de família. No mundo amorrita, falamos de uma família com parâmetros idênticos àquela que conhecemos da sociedade mesopotâmica? Sabemos que a família detém um papel fundamental: é ela que enquadra o indivíduo na sociedade, que lhe permite participar nos destinos da vida pública e receber as devidas honras após a morte. Ou seja, a família, no mundo amorrita, é um elemento estruturante da sociedade, que define não só a sua percepção sociopolítica como a percepção do próprio tempo. Por outro lado, o homem de Mari acreditava que no mundo divino residia a sua verdadeira esperança de levar uma vida feliz. A imagem de uma teocracia,

¹ Definimos como balizas temporais para o nosso estudo os reinados de Yahdun-Lîm (que tem início em c. 1815 a.C.) e de Zimrî-Lîm (1775 a.C. a 1762 a.C.). Entre estes, situa-se o curto governo de Sûmû-Yamam (c. 1793-1792 a.C.) e o período de interregno imposto pelo reino da Alta Mesopotâmia e assinalado pelo domínio de Samsî-Addu (pai) e de Yasmah-Addu (filho), de c. 1792 a 1775 a.C..

onde homem e deus partilham o mesmo destino², é transversal a todo o pensamento e acção do homem de Mari.

Estes são dois vectores de análise fundamentais, que procuraremos explorar ao longo da nossa dissertação nas suas várias incidências sobre a vida humana. Neste sentido, importa, primeiramente, compreender qual é a relação entre o homem e (o) deus. É a ligação entre o mundo terreno e o mundo divino que regula toda a vida social e política do mariota. Na realidade, esta relação encontra a sua expressão mais visível na figura do rei, intermediário por excelência entre as duas esferas de acção. Como tal, interessa-nos saber ao certo quem é o rei, como foi escolhido, com que intuito e com que contrapartidas. Importa também compreender o que distingue a monarquia de Mari dos governos mais meridionais (da baixa e média Mesopotâmia).

Estes tópicos de investigação corresponderão, *grosso modo*, ao nosso primeiro capítulo de tese, uma parte que se focará mais no aspecto conceptual destas temáticas: a realeza, o reino e o homem nas suas relações directas com o mundo divino. Num segundo capítulo, passaremos à abordagem de aspectos mais ligados à percepção, isto é, ao modo como o mariota olhava para o seu semelhante ou para o *outro*. Neste ponto, há três tipos de relação a analisar: a relação entre o rei e o seu povo, a relação entre o rei e o seu homólogo (ou o seu inimigo) e a relação entre os diferentes grupos populacionais. No que respeita ao panorama interno, esperamos evidenciar três contrastes essenciais e analisar os caminhos tomados no sentido de vencer as dicotomias e trabalhar em prol de uma complementaridade: 1) o contraste entre a família bensimalita e a família benjaminita; 2) o contraste entre o mundo nómada e o mundo sedentário; 3) o contraste entre as formas sociais e linguísticas do mundo amorrita e as do mundo acádico.

Finalmente, a segunda parte do nosso estudo será dedicada ao tempo. Tal como a primeira parte, também esta será dividida nos seus aspectos conceptuais e perceptuais. Assim sendo, num primeiro capítulo abordaremos as questões mais ligadas à ideologia do tempo, isto é, à forma como se concebiam as várias dimensões temporais (passado, presente e futuro). As expressões que designavam os diferentes espaços do tempo tornam-se fundamentais para a análise da sua concepção.

² No capítulo 1.3 da primeira parte analisaremos a carta ARM XXVI/1 208, onde se refere que, através de um juramento prestado pela assembleia divina, os deuses decidem unir a sua sorte à da cidade de Mari e do seu soberano.

Na verdade, toda a tese assentará numa metodologia de ordem semântica. A exploração de aspectos textuais e hermenêuticos que nos possibilitem caracterizar as noções gerais de ordem e de tempo é essencial. É também de extrema importância a interpretação etimológica e semântica dos conceitos necessários em vista de uma melhor caracterização do espaço conceptual amorrita. Estudaremos, pois, todas as expressões ou fórmulas de texto que acharmos pertinentes neste sentido. Só uma abordagem desta ordem nos possibilitará desvendar a natureza do pensamento mariota/amorrita.

Dar-se-á também visibilidade às ideias de princípio e de fim. Este estudo pretende verificar se há em Mari a noção de um fim à semelhança do que acontece, por exemplo, na concepção bíblica. O verdadeiro interesse desta questão prende-se com a posição do homem face à sua história e ao seu destino. Importa ainda compreender as repercussões do tempo nos variados aspectos da vida humana. Não esperamos apenas interpretá-lo num sentido genérico e cósmico, mas essencialmente no modo como ele influía nas decisões políticas e no domínio antropológico.

Para finalizar a parte referente ao tempo, acrescentaremos um último capítulo, dedicado à consciência histórica. Tratar-se-á de um capítulo mais ligado à interpretação da história, ao modo como o homem de Mari reflectia a sua experiência do mundo e como equacionava a sua relação com deus. Como sabemos, a divindade intervinha directamente no destino do país, podendo ditar a sua ruína ou a sua bem-aventurança. Interessa perceber se este pensamento difere, e em quê, da concepção do centro-sul da Mesopotâmia.

Em suma, o estudo destas questões pretende responder a uma problemática muito simples: como é que o homem amorrita de Mari encarava a vida? Para alcançar este objectivo, propomos, ao invés do que tem sido feito até à data, um estudo de conjunto, uma análise transversal que abranja todos os aspectos da vida social e humana em Mari: a religião, a política, a cultura e a sociedade. Para tal, contamos com um *corpus* muito diversificado. Os *Arquivos reais de Mari* representarão a grande base de análise da nossa tese. Este grande espólio documental começou a ser exumado no início dos anos 30 do século passado, pelos primeiros arqueólogos e epigrafistas³ que

³ Devemos referir alguns nomes importantes, sem os quais a história de Mari não teria hoje o mesmo reconhecimento e importância. Em primeiro lugar, destacamos o primeiro responsável pelas escavações em Tell Hariri e aquele que verdadeiramente deu a conhecer Mari ao mundo: André Parrot. Foram muitos os que com ele colaboraram no sentido de decifrar e publicar a documentação exumada: numa primeira

realizaram trabalhos em Mari (a actual Tell Hariri). Para termos uma ideia, este espólio é composto por cerca de 20.000 tabuinhas, inteiras ou fragmentadas. Destas, apenas uma parte se encontra estudada e publicada.

Os *Arquivos reais de Mari* são maioritariamente compostos por documentação epistolar. É com base no intenso intercâmbio entre os principais soberanos desta época que nos é hoje possível reconstituir o cenário político e cultural do Próximo Oriente⁴, nos séc. XIX e XVIII a.C.. Através destas cartas, percebemos qual é o lugar sociocultural que Mari ocupa no restante universo próximo-oriental e o modo como se relaciona com os outros reinos. Entre a epistolografia, contam-se também as missivas enviadas pelo soberano de Mari aos seus altos funcionários (e vice-versa), textos que nos transmitem de modo muito claro como funcionava o aparelho de estado.

Assim sendo, a documentação epistolar representa cerca de 75% do *corpus* estudado por nós (que conta com cerca de 1200 documentos), correspondendo a restante percentagem a documentação administrativa ou jurídica e a algumas inscrições em selos cilíndricos. Destacam-se ainda, embora em número muito reduzido, as fontes literárias e históricas⁵. A distribuição dos textos contidos no nosso *corpus* não é idêntica para todos os reinados. Devemos sublinhar que o reinado de Zimrî-Lîm é o mais rico em termos documentais (cobrindo cerca de 80 % dos documentos). Por outro lado, nem todas as fontes estão representadas de igual forma nos diferentes reinados. As fontes literárias e as inscrições glípticas têm maior expressão durante o governo de Yahdun-Lîm. Nos reinados de Zimrî-Lîm e de Yasmah-Addu abundam os documentos epistolares e administrativos.

fase, destacam-se François Thureau-Dangin (então responsável pelo estudo e publicação), Georges Dossin, Charles-François Jean, Georges Boyer, Jean Nougayrol e Marguerite Rutten; numa segunda fase (após o falecimento de Thureau-Dangin), Georges Dossin toma o comando da publicação dos arquivos, coadjuvado, entre outros, por Jean-Robert Kupper, André Finet e Jean Bottéro. A partir de 1973, a direcção da publicação é secundada por Maurice Birot. Actualmente, a tarefa está a cargo de Jean-Marie Durand, que tem contando com o auxílio de vários colaboradores: Olivier Rouault, Guillaume Bardet, Henri Limet, Philippe Tallon, Dominique Charpin, Nele Ziegler, Francis Joannès, Bertrand Lafont, Denis Soubeyran, Pierre Villard, Sylvie Lackenbacher, Michaël Guichard, Lionel Marti e Antoine Jacquet. Em 1979, André Parrot foi substituído como director das escavações em Mari por Jean-Claude Margueron, que, à semelhança do seu antecessor, nos legou extensa bibliografia sobre o local. Actualmente, o director é Pascal Butterlin.

⁴ De facto, a documentação de Mari evidencia a intensidade das relações político-diplomáticas e comerciais durante este período. As fontes testemunham a conjuntura política e social do país e também dos reinos com os quais ele se relacionava. Os contactos de Mari vão desde o Elam, a este, a Ugarit, a oeste, passando pela Babilónia, a sul, e por Karkemiš, a norte.

⁵ Falamos, mais concretamente, de algumas inscrições votivas, de um texto narrativo (*Epopéia de Zimrî-Lîm*), das crónicas do período de Samsî-Addu e de inscrições reais, entre as quais se destacam duas grandes inscrições de Yahdun-Lîm.

As fontes de carácter literário ou histórico, embora em minoria no *corpus*, transmitem uma visão diferente daquela que está patente nas fontes epistolares. Aquelas, atendendo ao seu cariz narrativo e ideológico, evidenciam de forma mais acentuada as implicações das estruturas mentais e conceptuais do homem mariota na formação e consolidação da sua identidade social e política. Como tal, tornar-se-á necessário, à medida que procedermos à interpretação dos textos, realizar paralelamente um cruzamento dos dois tipos de discurso (o epistolar e o literário), no sentido de estabelecer eventuais intertextualidades.

A intertextualidade entre diferentes tipos de fonte e de discurso terá em conta, sempre que justificável, não só as fontes mariotas como também outras fontes que se encontrem fora do *corpus* amorrita. Com isto, pretendemos encontrar possíveis pontos de contacto ou ruptura com as ideologias que lhe são exteriores, nomeadamente a da baixa Mesopotâmia.

Feito este preâmbulo, iniciamos então o estudo que nos ocupa, esperando chegar a um entendimento mais concreto sobre os particularismos amorritas, o seu legado cultural e a sua experiência do mundo. É na concepção da vida e da morte, da história e do destino, que revemos o significado mais intrínseco do universo, tal como ele se apresenta para o homem e para a sociedade. Conscientes de que, em boa parte, nos são intransponíveis as fronteiras metafísicas próprias a uma sociedade encerrada no seu espaço e no seu tempo, esperamos lançar alguma luz sobre estas questões.

I. A ordem e a concepção do mundo

Procurar o sentido da vida, sem mesmo saber se algum sentido tem, é tarefa de poetas e de neurasténicos. Só uma visão de conjunto pode aproximar-se da verdade. Examinar em detalhe é criar novos detalhes. Por debaixo da cor está o desenho firme, e só se encontra o que se não procura.⁶

⁶ Florbela Espanca, *Diário*.

Capítulo 1 – AS EXPRESSÕES DA ORDEM

1.1. A natureza ontológica do homem

A relação do homem com o divino

As questões relacionadas com a ordem levam-nos, num primeiro momento, a considerar o homem na sua essência e natureza mais profunda. O que fundamenta a sua existência? O que caracteriza a sua natureza? São questões como estas que se nos colocam assim que nos embrenhamos no estudo das concepções sobre o homem, o mundo e o seu sentido.

Como veremos, para o mariota, o homem não era um ser independente, levando uma existência à margem das diferentes entidades que compunham o *cosmos*. Na realidade, o homem possuía uma ligação ontológica a um conjunto de seres sobre-humanos que regulavam o seu comportamento e ditavam a sua conduta. Esta mentalidade conduzia a uma percepção de ordem muito particular, que passava, em primeiro lugar, pelo entendimento do seu papel no mundo.

Alguns raros testemunhos histórico-literários de Mari⁷ providenciam-nos um ponto de partida importante para a explicação da razão de ser do homem. A carta bilingue A.1258⁺ utiliza uma série de arquétipos literários, dos quais destacamos a seguinte afirmação: «Addu (...) guardião das represas do céu e da terra, distribuidor de vida para todos os seres (*šakin napištim*)»⁸. O deus Addu, conotado com as tempestades e as chuvas⁹, que providenciavam a abundância e também a destruição, assume o papel de dispensador de vida – ele é o *nādin balāṭi*. A capacidade geradora da divindade é exercida sobre os *šakin napištim*, expressão que poderemos traduzir, à letra, por «(aqueles em quem foi) depositada a vida». Compete-nos pois compreender quem eram estes beneficiários do deus. A expressão fará referência exclusivamente ao homem? Ou referir-se-á também a outros seres?

Em E4.6.8.2 encontramos o mesmo tipo de afirmação, associado a uma divindade diferente. O texto celebra a construção de um templo dedicado ao deus

⁷ Falamos, no caso concreto, de uma carta-salmo bilingue, que inicia com um conjunto de expressões típicas da literatura hínica, e de uma inscrição de comemoração da construção de um templo.

⁸ l. 15. Optámos por mencionar apenas em rodapé a identificação do documento. Uma lista de referências ao local de edição dos textos encontra-se disponível em anexo.

⁹ Recorde-se a maldição que exortava Addu a suster as chuvas, patente em A.2772, l. 3-4: «Que Adad retenha as chuvas no alto».

Šamaš, que é, segundo o mesmo indica, o «juiz dos *šakin napištim*»¹⁰. Ora, tanto Šamaš, deus da justiça, como Addu, exerceriam as suas funções sobre toda a terra, nela se incluindo todos os seus elementos. Na realidade, Šamaš não concederia apenas a sua justiça aos homens, como também não a concederia apenas no mundo terreno. Os seus raios, associados à luz da justiça, estender-se-iam também às profundezas do inframundo e incidiriam sobre o extenso mar. Šamaš era a «luz da totalidade»¹¹. Os *šakin napištim* corresponderiam então a todos aqueles que haviam recebido o sopro de vida (*napištim*), quer por eles se entendesse o homem (num sentido genérico) ou as outras criaturas do *cosmos*¹².

O termo *šaknum* («estabelecido», «dotado») ¹³ é revelador da importância que se associa a esta concepção. A palavra aponta para a doação de um bem. Šamaš e Addu apresentam-se, nos testemunhos acima indicados, como entidades que têm o poder de outorgar a vida, quer seja possibilitando a abundância ou concedendo justiça. Aqui se denota já uma intervenção directa dos deuses na existência e organização do mundo dos homens. Todavia, a composição *enūma eliš*, possivelmente mais explícita, associa expressamente a outorga da *napištim*¹⁴ ao acto de criação e possibilita-nos compreender melhor a relação de subordinação do homem aos deuses: «na população, que ele (Marduk) criou, os dotados de vida (*šikitti napšu*), ele impôs o trabalho dos deuses». Resumindo, a vida fora dada pelos deuses aos homens¹⁵; o homem fora criado como resposta às suas necessidades.

Porém, as concessões dos deuses ao homem não se teriam limitado à *napištim*. É possível que algumas expressões idiomáticas típicas da linguagem de Mari nos transmitam indícios sobre a mentalidade dos seus habitantes e a sua religiosidade. Vejamos. Após a ascensão de Zimrî-Lîm ao trono de Mari, o soberano teria feito prestar uma série de juramentos que visavam a lealdade dos seus funcionários. Um desses juramentos dizia respeito ao tesouro real. Zimrî-Lîm queria garantir que a fortuna real

¹⁰ l. 9.

¹¹ Veja-se o Hino a Šamaš publicado em W. G. Lambert *Babylonian Wisdom Literature*, Winona Lake – Indiana, Eisenbrauns, 1996, p. 128, l. 34.

¹² Como, por exemplo, os monstros marinhos do abismo. Cf. *idem, ibidem*, l. 38.

¹³ Cf. *CAD* Š/1, p. 179.

¹⁴ Sendo a *napištim* a verdadeira manifestação da existência humana, ela podia assumir-se como um sinónimo de «pessoa» (*CAD* N/1, p. 300). Assim é em *ARM* XXVI/2 320. Numa carta endereçada por Yamšûm ao rei de Mari, o alto funcionário indica que o general Lawila-Addu montara um campo às portas de Šehnâ, não deixando que ninguém fosse recebido na cidade (*napištam la imahhar*). A palavra assume o sentido de «alguém», isto é, seja quem for que tenha vida.

¹⁵ E aos outros seres.

não fora roubada durante o período conturbado que se seguira à queda do anterior governo. Ao comprometer-se através do juramento, o funcionário devia, portanto, afirmar que não se apoderara, entre outros itens, de nenhuma «peça de luxo que possa existir»¹⁶. A expressão que traduz a ideia de «que possa existir» ou «qualquer que seja» é *ša AN-lum iškunu*, à letra «que o deus estabeleceu». É, assim, provável que estejamos perante uma concepção que admite a possibilidade dos deuses estarem envolvidos, directa ou indirectamente, no processo de criação (ou de estabelecimento) de todas as coisas. É o deus¹⁷ (na sua definição mais metafísica – o ser divino não individualizado) que confere realidade às coisas.

Outro indício relativo a esta mentalidade provém de uma carta enviada por um remetente desconhecido a Zimrî-Lîm. No documento, o indivíduo, com toda a probabilidade um alto funcionário do rei, refere o seguinte: «(durante) 2 dias e à noite, a chuva caiu: as promessas de vida¹⁸ foram instaladas no país do meu senhor»¹⁹. Já anteriormente, Addu tinha sido apresentado como o dispensador de vida. Agora, as chuvas, possivelmente por ele potenciadas, estão associadas à promessa de fertilidade e abundância no país de Zimrî-Lîm. O evento é visto como um sinal auspicioso: as divindades decretam a bem-aventurança do país e reafirmam a sua preferência pelo rei²⁰.

A vida (*bālaṭum*) podia, então, não só ser dada (*nadānum*)²¹ como também instalada (*šakānum*). O verbo *šakānum* assume em todos estes exemplos o sentido de uma concessão/outorga. A existência do homem, a realidade das coisas e o funcionamento do mundo só eram possíveis porque os deuses nele intervinham, ditando a sua sorte. Ao providenciar (*šakānum*) a vida (*napištum/balāṭum*) ao homem e ao país, a divindade tornava-se senhora dos seus destinos. A outorga da vida ao homem pressupõe assim a comunhão da esfera divina com o mundo dos homens, as suas criações, e a participação de ambos num destino que, intimamente, os unia. Com efeito,

¹⁶ A.3696, l. 11-12.

¹⁷ Jean-Marie Durand indica que *ilum* poderá referir uma pessoa humana não precisa (*LAPO* 16, p. 173). Seja como for, pensamos que a expressão não anula uma noção de religiosidade que relega para o mundo divino a propiciação das obras humanas.

¹⁸ Segundo a tradução do editor do texto (veja-se Michaël Guichard, «Présages fortuits à Mari», *MARI* 8, 1997, p. 327).

¹⁹ A.3394, l. 7-10.

²⁰ *idem*, *ibidem*.

²¹ Como referimos anteriormente, Addu era o *nādin napištum*, «aquele que dá a vida».

o sucesso do homem não representava senão a consequência visível da relação de proximidade que o mesmo mantinha com os seus criadores.

A natureza dessa mesma concessão comportava algumas restrições. Na verdade, ao doarem a vida aos homens, os deuses teriam assegurado não só a sua dependência como também a sua mortalidade. Na epístola *ARM XXVI/1 275*, relata-se a morte súbita do funcionário Sumhu-rabi. Segundo consta «Sumhu-rabi, infelizmente, ficou doente, não (apenas) um ou dois dias. Nesse mesmo dia, disse: “dói-me o pé”. No momento em que disse “o meu pé”²², disse (também) “dói-me a minha mão”. E, imediatamente, morreu»²³. A morte é descrita como a *napištam šakānum* (numa possível tradução, «entregar a vida») ²⁴. A expressão, que, tal como indica *ARM XXVI/1*²⁵, só é conhecida no Iº milénio (exceptuante o exemplo acima citado), refere o momento em que o indivíduo sucumbe, alcançando o fim da sua *napištum*.

A fórmula que porventura melhor sublinha a finitude da vida deve, todavia, ser recuperada em *ARM XIII 145*. A carta relata a contenda existente entre duas potências da região do Zalmaqum. Nela se coloca a seguinte questão: «Se Bûnû.ma-Addu for submetido a um processo capital e morrer (*napištam mu-ta-al-li*), tu continuarás em paz?». A interrogação prevê a hipótese de Bûnû.ma-Addu, rei de Nihriya, ser julgado e morto. Neste caso, o processo capital – *dîn napištim* – isto é, a pena de morte, implicava a conclusão (*mutallûm*) da sua vida – *napištum*. A mesma teria, naturalmente, um termo, que podia variar consoante as acções do seu beneficiário.

Resumindo, a morte coincidia com o *completar* (*mutallûm*) da vida, que podia ocorrer devido a causas naturais ou ser o resultado de uma sentença²⁶.

Ainda atendendo a este quadro, pretendemos sublinhar um último aspecto. Segundo Jean-Marie Durand, a onomástica amorrita guarda testemunhos de uma antiga designação para «homem»²⁷, entretanto desaparecida da linguagem mais coloquial. Um

²² Interpretação de Jean-Marie Durand em *ARM XXVI/1*, p. 573.

²³ l. 7-17.

²⁴ Cf. *CAD N/1*, p. 299: «lay down life». Uma expressão com um sentido idêntico pode ser recuperada na carta *ARM XIV 6*. Acerca de um boi a entregar como oferenda-*igisûm*, Yaqqim-Addu, governador do distrito de Sagarâtum, adianta que, no momento em que o animal tivesse vômitos, o mesmo devia ser morto por um cozinheiro: «ele deve restituir a sua vida» (*napištašu ú-ta-ar-ru-ma*)» (do verbo *târum D*, «restaurar, dar»).

²⁵ p. 574d).

²⁶ Sobre este assunto, veja-se também o subponto intitulado *A precariedade do poder e a inevitabilidade da morte* (do ponto 1.3. da parte II).

²⁷ Veja-se «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 1999-2000, p. 705.

exemplo pode ser encontrado no nome do filho de Hammu-rabi da Babilônia. Mutu-Numaha²⁸ significará «o homem do Numhâ».

A palavra *mutum* poderá ter, para além de «marido» e «herói», o sentido mais genérico de «homem». É, pois, possível associar o termo «homem» a um verbo *muātum* que «est à prendre comme un très ancien dénominateur qui a dû primitivement signifier au propre “faire l’homme” et n’être qu’une expression euphémique pour “mourir”»²⁹. Esta lógica parece plausível tendo em conta o que acabámos de analisar: o homem é concebido como um ser mortal. Adiante, abordaremos com mais detalhe esta questão.

Os testemunhos mariotas de criação e o seu simbolismo

As descrições mitológicas patentes na literatura sumério-acádica transportam-nos muitas vezes para cenários onde se denota a ausência de qualquer realidade humana. Não é senão a dado momento que os deuses, verdadeiros senhores do mundo, decidem criar para si um substituto³⁰ – o homem. A documentação epistolar de Mari apresenta o que poderá constituir a sobrevivência de antigos mitos amorritas que nunca chegaram até nós. Tal como na concepção sumério-acádica, também no universo metafísico amorrita o homem aparece já depois do universo ter sido formado³¹.

Um dos possíveis testemunhos provenientes de Mari alusivos à criação pode ser recuperado numa epístola enviada ao rei por Yasîm-El, general mariota encarregado da guarnição no Andarig. No texto, o general refere como conseguiu abastecer com água as suas tropas e as de Atamrum³²: «Agora, a água, que não existia neste templo desde a saída da população (*ištu šīt ništ*), eu fiz com que ela aparecesse...»³³. O general afirma que, ao abrir um poço e restabelecer o aprovisionamento em água, conseguira saciar as

²⁸ O filho mais novo de Hammu-rabi é enviado para Mari, possivelmente como parte do seu programa de educação. Cf. ARM XXVI/2 375. A ligação da dinastia de Hammu-rabi ao Numhâ está patente não só na lista do *kispum* do reinado de Ammi-šaduqa (cf. J.J. Finkelstein, «The Genealogy of the Hammurapi Dynasty», *Journal of Cuneiform Studies* 20, 1966, pp. 95-118, em especial, p. 95, l. 5), como também nas relações diplomáticas que o mesmo mantém com este reino durante o governo de Zimrî-Lîm (conforme testemunham os *Arquivos Reais de Mari*).

²⁹ *idem*, p. 706. Ver também, Jean-Marie Durand, «L’emploi des toponymes dans l’onomastique d’époque amorrite (I) Les noms en mut-», *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 8, 1991, pp. 81-82.

³⁰ Cf. *Enki e Ninmah*, ETCSL 1.1.2.

³¹ Como veremos a seguir, a ligação orgânica do homem à terra pressupõe que a mesma já teria sido criada aquando da sua chegada; ou seja, o universo já estava ordenado. De igual modo, na carta A.1968, o homem (neste caso o rei) só é citado após uma menção inicial ao Têmtum e a Addu, que personificam, respectivamente, o caos e o mundo ordenado.

³² Rei do Andarig.

³³ ARM XXVI/2 419, l. 17’-19’.

tropas. A importância do feito está patente na expressão «desde a saída da população», ou, se quisermos, «desde a criação do género humano»³⁴. A obra realizada por Yasîm-El toma proporções míticas. Para assinalar a proeza, o mesmo recorre ao passado mais longínquo. É a imagem da criação por excelência que confere ao feito de Yasîm-El toda a sua importância e prestígio. Na realidade, o general não faz apenas aparecer a água; ele fá-la existir (*bašûm*), algo que não sucedia desde o nascimento³⁵ do homem.

Ora, os relatos de criação que contam a emergência do homem a partir da terra são bem conhecidos na literatura mesopotâmica³⁶. Relembremos, a título de exemplo³⁷, a composição suméria *O Poema da Enxada*. O mito constitui um elogio às capacidades produtivas da enxada. Segundo se conta, Enlil, com o auxílio desse utensílio, faria «the human seed of the Land come {forth} from the {earth}»³⁸. Esta fraseologia é em tudo idêntica à que encontrámos na epístola de Yasîm-El. Aqui, como em *ARM XXVI/2 419*, a população (a semente da terra) emerge da terra.

Uma das versões do texto sumério utiliza o verbo *è*, que significa «sair», e é equivalente ao acádico *wašûm*. Estamos, pois, perante uma concepção transversal, que associa a origem do homem à sua «saída» da terra. Naturalmente, o uso da enxada e a ligação ao solo fazem-nos lembrar a argila, substância presente em várias antropogonias. Assim, a ligação do homem à terra, da qual emerge, não é senão uma outra forma de o associar à matéria de criação – a argila.

Como referimos anteriormente, o homem não terá sido o único ser a receber a vida dos deuses. Neste sentido, podemos pensar que todas as criaturas concebidas pela esfera divina ou geradas dentro do seu domínio estariam sujeitas ao mesmo processo de formação. Um encantamento encontrado em Mari, contra a picada de um escorpião, poderá adiantar-nos alguns indícios sobre a constituição desses seres. Apesar deste documento não ser especificamente amorrita, ele constitui um exemplo do tipo de

³⁴ Foi Jean-Marie Durand quem associou esta expressão a uma possível referência à criação. Sobre esta possível tradução, veja-se «Mythologèmes d'époque amorrite», *NABU* 1993/114, pp. 96-97.

³⁵ Uma outra possível tradução de *šîtum* (cf. *CAD* S, p. 215), para além de «saída».

³⁶ Jean Bottéro considera que não se trata de uma verdadeira concepção sobre a criação mas apenas de uma imagem metafórica que tira os seus moldes do cultivo das plantas e do seu aparecimento do solo (*La plus vieille religion. En Mésopotamie*, Paris, Éditions Gallimard, 1998, p. 199). Marie-Joseph Seux fala de uma tradição específica, do género *emersio*, que se opõe ao mais conhecido *formatio*, e que se encontra presente em vários textos («La création du monde et de l'homme dans la littérature suméro-akkadienne», in Louis Derousseaux (dir.), *La Création dans l'Orient Ancien: Congrès de l'ACFED, Lille (1985)*, (*LD* 127), Paris, Les Éditions du Cerf, 1987, p. 59-60). Sobre *wašûm* («sair»), veja-se nota 180 (parte II, ponto 1.3).

³⁷ Outro exemplo que podemos referir é o *Hino ao templo de Enki em Eridu*.

³⁸ *ETCSL* 5.5.4, l. 3.

influências culturais que circulavam em Mari³⁹. O texto inicia com uma breve descrição sobre a origem do escorpião, à qual se seguem todas as indicações necessárias para extrair o mal do enfermo. No relato etiológico inicial, é referido: «a sua argila foi extraída no Apsû. A base do muro gerou-o». Ora, o homem, porventura concebido de modo semelhante, incorporaria na sua forma a argila do Apsû⁴⁰, do Infra-mundo. Ou seja, o homem era feito da matéria da terra, da qual saíra (*waşûm*).

Esta concepção antropogónica tem como pedra angular a argila⁴¹, representante metafórica da vulnerabilidade humana. A argila simboliza a natureza servil do homem, a sua ligação intrínseca a uma esfera de acção que lhe era imperscrutável e a sua incapacidade de fazer face a um destino inelutável – a morte. A plasticidade da argila, matéria-prima por excelência na Mesopotâmia, assegurava aos deuses a possibilidade de manipulação de toda a sua criação. Assim, o homem nasce com a mesma facilidade com que se dissipa. Com efeito, o escorpião, o «mensageiro da morte»⁴², criado com o barro do Apsû, surgido do Infra-mundo, relembra a ameaça da morte que pende sobre toda a humanidade. A argila simboliza, acima de tudo, a evidência da efemeridade da vida e a certeza da morte.

Na realidade, na morte revemos a essência desta filosofia. Morrer não era, para o homem mesopotâmico, sinónimo de fim⁴³; a morte não assinalava o final da sua *existência* no mundo. Pelo contrário, ao morrer, o homem, que então se transformava num *eṭemnum*⁴⁴, devia ser enterrado de modo a possibilitar a sua entrada na sua nova morada – o mundo dos mortos⁴⁵. Esse lugar, onde os antepassados defuntos

³⁹ Estes textos não constituem produções locais mas importações. Representam, todavia, um testemunho da infiltração da cultura mesopotâmica na região central de Mari.

⁴⁰ Na literatura suméria, encontramos uma referência semelhante relativa à criação do homem. Em *Enki e Ninmah*, o deus da sabedoria diz à sua mãe, Namma, a criadora dos deuses, «You should knead clay from the top of the abzu; the birth-goddesses (?) will nip off the clay and you shall bring the form into existence» (*ETCSL* 1.1.2, l. 31-32).

⁴¹ Mais à frente, abordaremos a questão da realza de Mari e da sua associação ao molde de adobe.

⁴² Veja-se Michaël Guichard, «Incantations à Mari», in Jean-Marie Durand e Antoine Jacquet (eds.), *Magie et divination dans les cultures de l'Orient. Actes du colloque organisé par l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société Asiatique et la CNRS (UMR 7192) les 19 et 20 juin 2008 (Paris - Collège de France)*, Paris, Éditions Jean Maisonneuve, 2010, p. 31.

⁴³ A ideia de *fim*, de *tudo* ou de *nada* não encontra expressão no universo conceptual siro-mesopotâmico.

⁴⁴ Um morto. Na cultura acádica, depois de morrer o homem transformava-se num *eṭemnum*. Em Mari, o mesmo sentido é aplicado numa carta onde se referem os *espíritos* dos antepassados defuntos (*ARM* XXVI/1 221).

⁴⁵ A preocupação com os enterramentos demonstra bem esta ideia: um morto devia ser, sempre que possível, sepultado. A carta *ARM* VI 37 é um bom exemplo disto. Do cadáver do rei do Andarig, que fora assassinado depois de fugir do seu reino, só se recuperara a sua cabeça. O governador do distrito de Mari, que estava a tratar do insólito, escrevera então ao rei, expondo as suas preocupações: «A sua cabeça deve ser enterrada? Em que cidade devemos enterrá-la? No local onde for enterrada, ficará no exterior ou no

permaneciam perpetuamente, era designado em acádico por *eršetum*. A palavra poderá ter o duplo sentido de «terra» ou «Infra-mundo». Assim, não estranhemos que o escorpião, criatura gerada no Apsû⁴⁶, fosse descrito como o «touro do Infra-mundo (*alap eršetim*)». Ele representava, como vimos, a ameaça de morte que pairava sobre aqueles que se encontravam desprovidos de protecção divina.

Assim sendo, o homem não só saía (*wašûm*) da terra (*eršetum*) como a ela devia regressar. É neste sentido que compreendemos a expressão metafórica «a terra bebeu o sangue dos inimigos»⁴⁷. A imagem alude à morte dos adversários de Zimrî-Lîm e à absorção da sua força vital – o sangue. Regressar à terra depois da morte, entrar no Infra-mundo, era a única realidade que estava de acordo com a ordem natural do *cosmos*⁴⁸. A entrada do defunto no mundo dos mortos constituía simultaneamente uma forma de garantir a continuação da sua ligação à terra (ao mundo terreno)⁴⁹, através das correntes de solidariedade que a ela o uniam. Ou seja, através do culto, das preces, das oferendas e das libações que os descendentes vertiam sobre a campa do seu antepassado defunto, o contacto entre os dois mundos tornava-se possível. Assim se proporcionava a manutenção da linha de comunicação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e

interior da cidade? Quando nós a enterrarmos, fá-lo-emos de modo oposto? Estou preocupado! Que o meu senhor me escreva aquilo que eu devo fazer» (l. 9'-14').

⁴⁶ O Apsû era a napa freática que ficava abaixo da terra.

⁴⁷ Veja-se a *Epopeia de Zimrî-Lîm*, FM XIV, col. i, v. 25 e também col. ii, v. 16. A expressão aparece também noutros documentos literários e monumentais, como no «código» de Hammu-rabi (no epílogo). Em Etana, o sentido da frase vai ao encontro da nossa interpretação. No texto, o mitógrafo indica que «Diariamente, Etana procurava Šamaš / “Ó Šamaš, tu comeste as minhas gordas ovelhas / Ó Infra-mundo (*eršetum*), tu bebestes o sangue dos meus carneiros (sacrificados) / Eu honrei os deuses e venerei o espírito dos mortos (*eṭemmē*)» (*Mito de Etana*, SB, tab. II, l. 134-137). Através de uma estrutura literária muito conhecida, o mito põe em paralelo a veneração dos deuses e o banquete de Šamaš e associa, de igual modo, a reverência dos *eṭemmū* ao repasto do Infra-mundo. Nesta lógica, Šamaš representa o mundo divino e o Infra-mundo simboliza o espírito de todos os defuntos.

⁴⁸ Pensamos que esta mentalidade, expressa na literatura acádica, não se encontra ausente em Mari. Apesar de não existirem referências explícitas ao além, a importância da inumação e a impossibilidade de concretizar o *nada* pressupõem que haveria um domínio específico dos mortos (dos *eṭemmū* celebrados no ritual do *kispum*), e que este seria o Infra-mundo. Também a carta ARM XIII 107, na qual se regista um pedido de Zimrî-Lîm, se revela uma concepção do mundo tripartida, à semelhança daquela que é patente na literatura sumério-acádica. O rei de Mari pede ao seu funcionário Kibrî-Dagan que faça desaparecer um indivíduo que lhe causaria transtorno. O soberano dá ordens nesse sentido, utilizando o que Angel Marzal considera ser um ditado convencional: «Que ele suba aos céus, que ele desça ao Infra-mundo (*eršetum*), que ninguém o veja!», l. 17-19 (cf. *Gleanings of wisdom from Mari*, Rome, Biblical Institute Press, 1976, p. 59). Estas duas esferas estariam naturalmente interditas ao homem. Os céus estariam no domínio superior e o Infra-mundo no domínio inferior (para a ele aceder era necessário «descer»). No meio, depreende-se, estaria o mundo terreno.

⁴⁹ Caso o morto não fosse convenientemente enterrado, corria o risco de se tornar um *ser* errante, capaz de desestabilizar os vivos e de infligir o mal. A ausência de sepultura implicava a impossibilidade de entrar no seu domínio natural (o mundo dos mortos) e a incapacidade de comunicar com os seus descendentes. Um dos aspectos fulcrais das grandes celebrações do *kispum* era precisamente definir a fronteira que separava o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, isto é, estabelecer os seus domínios naturais.

se permitia a preservação das identidades filiais, genealógicas e dinásticas que estavam na base da estabilidade social.

O sangue absorvido pela terra representa, a par da argila, um elemento de criação muito presente nos relatos antropogónicos mesopotâmicos⁵⁰. O derramamento de sangue na batalha descrita na *Epopeia de Zimrí-Lîm* constitui, por conseguinte, o sinal mais evidente da vitória do rei. Beber o sangue (*dāmam šatû*) traduz a ideia de «tirar a vida». Este mesmo sentido transparece no nome de um dos leões votivos que é ofertado pelo rei da Alta Mesopotâmia à deusa Ištar: «aquele que bebe o sangue do inimigo de Samsî-Addu segundo a ordem de Ištar»⁵¹. A força letal do animal apotropaico contrasta com a debilidade do inimigo, cuja derrota resulta da privação da sua força íntima e vital. O sangue representa, assim, o elemento que confere ao indivíduo todo o seu vigor e vitalidade.

A criação através da condensação do sangue, presente em *enūma eliš*, não é conhecida antes do período da sua redacção (a composição data possivelmente da primeira metade do Iº milénio⁵²). No entanto, em Mari, encontramos um testemunho, proveniente de uma epístola, onde se utiliza uma expressão idêntica à que, em *enūma eliš*, refere a formação do homem a partir do sangue. Em *ARM XXVI/3 558*⁵³, Rîšiya, o chefe da música⁵⁴ de Zimrí-Lîm, alega ter sido o responsável pela formação das crianças de um indivíduo chamado Muhaddûm, que haviam sido confiadas à sua guarda. Como é natural neste tipo de discurso, Rîšiya recorre ao passado mais remoto de forma a evidenciar a persistência da sua dedicação e a sublinhar a plausibilidade das suas alegações. A reivindicação do chefe da música sustenta-se no próprio acto de formação/concepção das crianças. Como o próprio indica: «Os seus filhos foram-me confiados. Eu ensinei-lhes a arte da música. Eu condensei o sangue no desmame⁵⁵ e criei-os». A expressão utilizada em *enūma eliš*, quando Marduk afirma que, para criar o

⁵⁰ Referimos as epopeias *Atra-Hasīs* e *enūma eliš*.

⁵¹ M.7499, l. 10-14.

⁵² Thorkild Jacobsen refere que a maior parte dos manuscritos desta epopeia data da primeira metade do primeiro milénio a.C. (*The treasures of darkness: a history of Mesopotamian religion*, New Haven and London, Yale University Press, 1976, p. 167). Esta informação é também veiculada em Francis Joannès (dir.), *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris, Éditions Robert Laffont, 2001, p. 296.

⁵³ Jean-Marc Durand, «Le mythologème du combat entre le dieu de l'Orage et la Mer en Mésopotamie», *MARI* 7, 1993, p. 52.

⁵⁴ O «chefe da música» era o funcionário palaciano encarregado de recrutar cantoras e supervisionar o seu treino no harém real. Rîšiya já estaria em funções durante o governo de Yasmah-Addu. Cf. Nele Ziegler, *Le Harem de Zimrí-Lîm*, *FM* IV, 1999, p. 96.

⁵⁵ Sobre o termo *pursum*, veja-se a interpretação de Jean-Marie Durand em *MARI* 7, p. 52. Veja-se também *FM* VII 49, l. 15.

homem, coagulará o sangue e criará ossos⁵⁶ é idêntica: *dāmam kašārum*⁵⁷ («condensar o sangue»). Nesta composição, o homem é gerado pelos deuses. Já em ARM XXVI/3 558, é Rîšiya quem assume o papel do demiurgo naquela que porventura representará uma referência a um mito (oral ou escrito) amorrita sobre as origens.

É difícil dizer com certeza se esta menção à «condensação do sangue» representa a evidência textual de um possível relato mitológico corrente na época de Mari. Todavia, podemos assumir que a linguagem popular guardou resquícios de uma concepção ideológica na qual a existência do homem está associada à sua modelagem a partir do sangue. Assim sendo, na cultura de Mari conviviam duas concepções que, num panorama geral, marcaram o pensamento antropogónico do homem mesopotâmico – a criação através da saída da terra e a criação a partir da condensação do sangue.

Para o homem amorrita, o sangue, força vital e orgânica do indivíduo, era o elemento que unia (real e simbolicamente) todos os membros de uma família ou confederação. Na prática, o sangue derramado pelos animais imolados⁵⁸ aquando da conclusão de um pacto político-social reflecte esta lógica. A afirmação «tu és do meu sangue»⁵⁹, inserida neste contexto, traduz, por conseguinte, um sentimento de identidade. Ela assinala o reconhecimento da aliança e expressa os laços vitais que doravante ligariam as duas comunidades.

Em conclusão, era o sangue, elemento que estivera na origem do ser (*awīlum*)⁶⁰ e fundamentava, por isso, toda a sua existência, que classificava as relações interpessoais e definia a identidade social e política do indivíduo.

A condição servil do homem

Nos pontos anteriores, respondemos a algumas questões fundamentais relativas à concepção ontológica do homem: 1) – *Quem* criou o homem; 2) – *Como* foi criado. Resta-nos agora compreender o *porquê* da sua criação. Também neste aspecto a concepção de Mari não se distancia da da restante Mesopotâmia. Vejamos. Num adobe

⁵⁶ *enūma eliš*, tab. VI, l. 5. Cf. também *idem, ibidem*.

⁵⁷ *kašārum* pode ter o significado de «concentrar», «tornar compacto» (*CAD K*, p. 257).

⁵⁸ Que representava os contraentes.

⁵⁹ A.2730, l. 18.

⁶⁰ Reveja-se o seguinte passo de *enūma eliš*: «Eu (Marduk) condensarei o sangue; criarei ossos! / Farei um protótipo (*hullū*). O seu nome será “homem” (*amēlu*)». Tab. VI, l. 5-6. Veja-se também a nota anterior.

inscrito encontrado no palácio de Mari, Zimrî-Lîm assume-se como o «rei poderoso, que faz executar o trabalho dos (*ša*) deuses»⁶¹. Douglas Frayne prefere, em *RIME*, a tradução «para os deuses». Na realidade, se recordarmos o texto de *Atra-Hasīs*, podemos interpretar esta declaração como a afirmação da prossecução dos trabalhos que eram, antes da criação do homem (do substituto), desempenhadas pelos deuses. Citando a introdução do poema: «Quando os deuses como o homem (*ilū awīlum*)⁶² / Suportavam o trabalho, realizavam a corveia / O trabalho dos deuses era grande / Pesado o seu fardo, numerosas as suas dificuldades»⁶³. O homem fora, pois, criado para substituir a esfera divina no seu pesado trabalho, para levar a cabo a corveia *dos* deuses⁶⁴. Mas não só. O homem devia simultaneamente garantir-lhes uma vida despreocupada, uma vida de tranquilidade e opulência que pudesse corresponder a toda a sua grandeza e majestade. É isto que transparece na inscrição monumental que comemora a construção de um templo para o deus Šamaš. A morada divina que Yahdun-Lîm lhe edifica não é uma morada qualquer; ela é, em primeiro lugar, aquela que é «apropriada à sua natureza divina (*simat ilūtišu*)»⁶⁵.

Assim sendo, o trabalho do homem não passava apenas pela execução das tarefas quotidianas que possibilitavam a sua vivência conjunta com os deuses (a agricultura, a irrigação, a criação de gado, etc.)⁶⁶. Para que o mundo mantivesse a sua orgânica natural era preciso fazer mais. Não esqueçamos que o homem era, fundamentalmente, um servo do deus. Nesse caso, ele devia também zelar pela construção e manutenção das suas moradas, pela confecção e tratamento das suas estátuas e, acima de tudo, pela realização diária do culto.

A solicitação de determinados objectos culturais partia muitas vezes da própria divindade. Efectivamente, possuímos vários testemunhos onde as divindades expressam o seu desejo de ver realizada uma determinada obra ou de se lhe ver consagrada uma

⁶¹ E4.6.12.2, l. 2-5.

⁶² O plural «deuses» contrasta com o singular «homem». A interpretação «Quando os deuses *eram* homem...» pode ser viável apenas se assumirmos o seu sentido metafórico. Veja-se a nota de Benjamin Foster em *An Anthology of Akkadian Literature. Volume I: Archaic, Classical, Mature*, Bethesda – Maryland, CDL Press, 1993, p. 159.

⁶³ *Atra-Hasīs*, l. 1-4.

⁶⁴ Concordamos com a proposta de tradução apresentada por E. Sollberger e J.-R. Kupper em *IRSA IV F7a* (= E4.6.12.2.): «l'oeuvre des dieux».

⁶⁵ A expressão *s. ilūti* tem o sentido de «symbol of divinity» (cf. *CDA*, p. 323). *simtu* significa «appropriate symbol» ou «characteristic». E4.6.8.2, l. 102.

⁶⁶ Trabalhos que são inicialmente executados pelos deuses. Veja-se o mito de *Enki e Ninmah*: «the minor gods were bearing the toil. The gods were digging the canals and piling up the silt in Ḫarali» (*ETCSL* 1.1.2, l. 9-10). O mesmo cenário é reproduzido em *Atra-Hasīs*, l. 19-22.

dada oferenda. Os deuses careciam de atenção; por isso, não hesitavam em dar a conhecer as suas necessidades. Eis um exemplo disto: em *ARM XXVI/1 194*, Šamaš endereça a seguinte mensagem ao rei: «Eu sou o senhor do país. Que se enviem rapidamente a Sippar, cidade de vida, um grande trono para a morada da minha felicidade e a tua filha, a qual eu te pedi»⁶⁷. Seguidamente, Šamaš relembra o rei do que devia ser entregue aos outros deuses: «(Quanto) à oferenda a Dagan (...) concede-a»⁶⁸ e «uma grande espada de bronze, faz fazer e que se envie a Nergal, rei de Hubšalum»⁶⁹. Como vemos, os deuses podiam reivindicar não só moradas, domínios e gado⁷⁰, como também *ex-votos* (tais como a espada de bronze que devia ser consagrada a Nergal ou o trono que devia ser entregue a Šamaš), ou mesmo população doméstica (como a filha do rei, que seria entregue ao deus para cumprir o papel de sacerdotisa)⁷¹.

Mas o aspecto central do culto eram os sacrifícios e os rituais. Realizados diariamente, os sacrifícios constituíam a base do sustento divino. Qualquer solicitação (*erēšum*), por parte dos deuses, da realização destes rituais solenes⁷² pressupunha que os mesmos não estavam a ser convenientemente cumpridos. As oferendas, as preces e todos os cerimoniais em honra dos deuses faziam parte da *aliança* que unia o homem ao deus e que estivera na origem da sua criação. Num estado ideal, o homem não teria de ser lembrado do seu compromisso. Assim, *ARM II 137* constitui o exemplo de um fracasso no cumprimento das suas obrigações. Como se relata: «Dagan *não pára de me reclamar* os sacrifícios». A provável insatisfação do deus, que incessantemente solicita a consagração do que lhe é devido, é sublinhada pelo uso do iterativo *ītenerrešanni*.

Em Mari, o sacrifício era visto fundamentalmente como um banquete⁷³, devendo ser aceite pela divindade⁷⁴. O exemplo mais sintomático desta lógica é apresentado em *ARM XXVI/1 215*. Lanasûm⁷⁵ informa o rei do seguinte: «o sacrifício (*siskur₂*) do meu senhor chegou a salvo à cidade e foi sacrificado (*innaqi*) diante de Dagan. O país comeu o repasto (*iptun*) e toda a cidade rejubilou imensamente com o sacrifício do meu

⁶⁷ Francisco Caramelo, *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, Cascais, Patrimonia Historica, 2002, p. 40.

⁶⁸ *idem*, p. 41.

⁶⁹ *idem*, *ibidem*.

⁷⁰ Ver A.1121⁺, acerca das reivindicações de Addu de Kallassu.

⁷¹ Ver também a epístola *ARM X 143*, acerca da «mulher que Dagan pediu» (l. 25, *LAPPO* 18 1099). O rei afirma «dar-lhe-ei tudo o que ele (Dagan) me pedir (*mali irrešanni*)» (l. 16-17).

⁷² Por intermédio de um *āpilum*. O *āpilum* era um profeta-respondente. Veja-se *idem*, pp. 257-260.

⁷³ Cf. Bertrand Lafont, «Sacrifices et rituels a Mari et dans la Bible», *RA* 93, 1999, p. 61.

⁷⁴ *ARM XXVI/1 192*.

⁷⁵ Lanasûm era o chefe do distrito de Tuttul.

senhor»⁷⁶. O *nīqum*⁷⁷ («sacrifício») está intimamente associado ao derramamento (*naqûm*)⁷⁸ de sangue das vítimas sacrificiais, que eram, neste caso, constituídas por «um boi e seis carneiros»⁷⁹. O acto ritual consistia em alimentar as divindades⁸⁰. Daí a sua ligação ao banquete (*naptanum*)⁸¹.

O repasto que, em *ARM XXVI/1* 215, alimenta o país exprime a comunhão simbólica entre o reino e o representante escolhido pelos deuses – o rei⁸². O banquete está na base de uma lógica de entendimento entre as duas esferas de acção – a humana e a celeste. Na realidade, reside aí o fundamento primordial da *aliança* entre homem e deus, que explica a razão da existência humana – o homem fora criado para libertar os deuses dos seus encargos e garantir a eficácia do seu governo do mundo. Libertando a divindade da corveia, o homem possibilitava-lhe concentrar esforços na administração do *cosmos*. A base da sua sobrevivência fora, então, posta em mãos humanas, que para ela trabalhavam, provendo o seu sustento, garantido o seu alimento (através dos banquetes-*naptanum*). O não cumprimento da função servil para a qual o homem fora ontologicamente concebido arriscava pôr em causa toda a sua existência. Senão, vejamos.

Yaqqim-Addu, governador do distrito mariota de Saggarâtum, estaria encarregado de levar a cabo os sacrifícios em honra do deus Âmûm⁸³ de Tehrân⁸⁴. Todavia, devido a uma missão junto dos Beduínos, o funcionário adiará a realização destes rituais. A resposta não se fizera esperar. Segundo o relato redigido pelo próprio: «Quando cheguei a Saggarâtum, duas servas estavam mortas na (minha) casa. Depois de ter investigado as causas⁸⁵, soube o seguinte: foi devido ao sacrifício de Âmûm de

⁷⁶ Francisco Caramelo, *op. cit.*, 90.

⁷⁷ *siskur*₂ em sumério.

⁷⁸ O sentido principal do verbo é «verter (líquido numa libação)» (cf. *CAD* N/1, p. 337). Cf. Jean-Marie Durand, «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in G. del Olmo Lete (ed.), *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari (OLA 162)*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, p. 343. Também aqui o sangue, elemento vital, tem um papel preponderante.

⁷⁹ Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 90.

⁸⁰ O protocolo para o *kispum* de Mari (A.3165 = *FM* III 2) testemunha a presença de um indivíduo denominado *ākilum* (lit. «aquele que come»). Esta personagem teria muito provavelmente a função de reproduzir a absorção da comida em substituição do deus: «(diante d) a cabeça da deusa, o *ākilum* sentar-se-á e comerá» (col. iii, l. 19-20). Cf. Jean-Marie Durand e Michaël Guichard, «Les rituels de Mari», *FM* III, Paris, SEPOA, 1997, p. 51.

⁸¹ Forma de sacrifício que consistia em apresentar o animal já preparado à «mesa» das divindades.

⁸² *idem*, p. 91.

⁸³ Designação local do deus Nergal.

⁸⁴ Tehrân era uma localidade no distrito de Qatṭunân, que fixava a sua fronteira norte (*ARM XXVII* 32). Cf. Jean-Robert-Kupper, *ARM XXVII*, pp. 7-8.

⁸⁵ A expressão *warkatam parāsum* significa «to establish facts» ou «to investigate» (*CDA*, p. 265).

Tehrân. Se for do agrado do meu senhor, irei responder⁸⁶ a esse deus»⁸⁷. Como vemos, negligenciar ps sacrifícios aos deuses poderia suscitar a ira divina. A morte das duas servas de Yaqqim-Addu é interpretada como uma retaliação do deus, que assim demonstra todo o seu descontentamento⁸⁸. O infortúnio das servas desperta em Yaqqim-Addu a consciência da sua própria mortalidade. Daí a urgência numa reaproximação ao deus; daí a necessidade de lhe ir prestar contas («responder»).

Em conclusão, a vida e a morte estavam nas mãos dos deuses. O homem sabia que, cumprindo fielmente a sua condição de servo, não atentando contra o seu criador, estaria a salvo de uma morte prematura. Neste sentido, a regularidade das oferendas e do culto representava a expressão mais visível do cumprimento da sua servidão. No ritual residia a razão primordial da existência do homem, cujo batimento cardíaco era simbolicamente associado ao rufar dos tambores que chamava para o culto⁸⁹.

A questão da «humanidade»

Vimos acima que o ser criado por Marduk em *enūma eliš* recebeu o nome de «homem»: *awīlum*⁹⁰. Ora, em acádio, a introdução do sufixo *-ūt* antes da desinência final assinalava a abstracção do conceito. *awīlūtum* terá, segundo esta ordem de ideias, o sentido de «humanidade». Mas será possível encontrar este sentido em Mari? Vejamos alguns exemplos onde o termo aparece.

Em dois testemunhos literários – a carta-salmo bilingue e a inscrição de comemoração do templo de Šamaš – a *awīlūtum* opõe-se aos *dingir.meš*. No primeiro exemplo, Šamaš é apresentado como o «juiz dos deuses (*dingir.meš*) e da *awīlūtum*»⁹¹; no segundo, a deusa Ninhursagga é descrita como a «criadora dos deuses (*dingir.meš*) e da *awīlūtum*»⁹². O termo poderá ter aqui o sentido de «seres humanos», neles se

⁸⁶ Tem o sentido de «dar satisfações».

⁸⁷ ARM XIV 10, l. 10-16. Veja-se também a epístola ARM XIV 11, que trata do mesmo assunto.

⁸⁸ O não cumprimento do seu dever podia suscitar a «fúria do deus» e trazer graves prejuízos para o indivíduo. A epístola ARM XVIII 38 retrata uma situação idêntica. Sammêtar, o primeiro-ministro (*šukallum*) de Zimrî-Lîm, indica que: «Devido a uma carcaça a oferecer (*pagrum*), o deus ficou furioso comigo». Trata-se de uma referência aos sacrifícios *pagrâ'u*, que porventura não teriam sido bem recebidos pela divindade.

⁸⁹ Veja-se esta referência em Jean-Marie Durand, «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 1999-2000, p. 704.

⁹⁰ Ver nota 60.

⁹¹ E4.6.8.2, l. 3.

⁹² A.1258⁺, l. 7.

incluindo homens e mulheres⁹³. No entanto, estes dois testemunhos pertencem a um domínio linguístico intimamente dependente da cultura acádica. De facto, a carta terá sido composta recorrendo a estereótipos literários comuns na cultura sumério-acádica, e, do mesmo modo, a inscrição de fundação recorre a um formulário típico das inscrições monumentais do centro-sul da Mesopotâmia. Por outro lado, a *awīlūtum* é nestes casos apresentada como o «conjunto dos seres humanos» estritamente dependentes da esfera divina, o que lhe confere um carácter mais genérico.

Na linguagem epistolar, este sentido mais vago desaparece. Num texto que relata a pilhagem da cidade de Šurnat⁹⁴, Yasîm-El, o general mariota, conta o seguinte: «Ele (Hammu-rabi de Kurdâ)⁹⁵ enviou uma tropa de dois mil homens e eles pilharam a cidade de Šurnat, de Zû-hatni. Eles apoderaram-se das suas cercanias⁹⁶, dos bois, dos burros, das ovelhas e da população (no texto: *awīlūtam*) que conseguiram apanhar. Os habitantes da cidade (lú.meš *a-lu-yu*) subiram para a acrópole e, na acrópole, salvaram-se»⁹⁷. Neste caso, o sentido de *awīlūtum* não é todo-abrangente como nos exemplos anteriores. Aqui, a *awīlūtum*, que é alcançada pelos assaltantes de Šurnat, opõe-se aos lú.meš *āluyû*, que conseguem escapar. A *awīlūtum* aparece no mesmo contexto que os bois, os burros e as ovelhas. Ela insere-se no *salhum*, nos campos circundantes da cidade, ou, pelo menos, é aí que se encontra quando é raptada pelo inimigo. Neste sentido, *awīlūtum* é o homem, qualquer homem, incluído no grupo de gente deportada pela tropa de Hammu-rabi de Kurdâ. O termo toma um sentido específico; ele faz referência à «população» que convive nos subúrbios da cidade fortificada quando é surpreendida pelo inimigo⁹⁸.

Num contexto diferente, *awīlūtum* reporta-se àquele que é dotado da qualidade de *awīlum*, ou seja, de «humano». Vejamos. Alegando a dificuldade de uma missão que lhe fora confiada pelo rei, Šidqî-epuh, um funcionário real, afirma que: «O meu senhor atribuiu-me uma grande missão; eu não tenho força! É como quando deus (*ilum*) chama

⁹³ Ninhurasagga, a deusa criadora, que noutras tradições toma o nome de Nintu(r), Nammu ou Bêlet-ilî, é a geradora dos deuses e aquela que, em *Atra-Hasîs*, reúne as catorze deusas do útero. Da sua intervenção resulta que: «sete criaram homens (*zîkarî*) / sete criaram mulheres (*sinnišâtî*)» (l. 9-10, fragmento K3399⁺).

⁹⁴ Sobre esta localidade, veja-se a nota f) de *ARM XXVI/2*, p. 316.

⁹⁵ No final do reinado de Zimrî-Lîm, o seu ex-aliado Hammu-rabi de Kurdâ, alia-se a Išme-Dagan e com ele inicia uma série de movimentações militares na zona do Sindjar.

⁹⁶ Sobre a palavra *salhum*, veja-se a nota g) em *idem*.

⁹⁷ *ARM XXVI/2* 422, l. 25-31.

⁹⁸ Noutros contextos, *awīlūtum* poderá significar as «forças humanas» das quais o palácio dispunha para levar a cabo os seus trabalhos (cf. Jean-Marie Durand, *LAPO* 16, p. 221).

um humano (no texto: *awīlūtam*). Agora, (...) o meu senhor, conforme a sua divindade (*ilūtišu*), tocou-me no queixo⁹⁹ e enviou-me para junto dos homens (*awīlē*)»¹⁰⁰. Há aqui uma clara associação entre as capacidades do deus, que chama um humano (um profeta), e as competências do rei, que, dotado de *ilūtum* («qualidade própria dos deuses»), confia uma missão ao seu súbdito e o envia para junto dos mortais. *awīlūtum* refere-se, por conseguinte, ao homem que é chamado pelo deus; o homem ao qual o deus confia uma mensagem importante.

Há neste exemplo uma série de analogias importantes. O paralelismo entre o rei e o deus é reforçado pela preposição *kīma* («como»). Se o rei pode ser equiparado ao deus, Šidqī-epuh poderá ser comparado ao *awīlūtum* que por ele é designado. Assim sendo, o alto funcionário e o profeta inserem-se num mesmo patamar, que se opõe ao da esfera governante¹⁰¹. Šidqī-epuh, ao ser tocado pelo rei, é automaticamente projectado para um plano superior ao dos restantes homens (*awīlū*), que dele se diferenciam por não haverem recebido do rei nenhuma prova de confiança semelhante. De igual modo, o profeta que é chamado pelo deus, passando a ser portador de uma mensagem divina, destaca-se da restante população. O profeta é um homem (*awīlum*) que se evidencia entre a humanidade geral; um homem que cumpre condignamente o seu papel de servo da divindade (o seu «papel humano» (*awīlūtum*)). O termo alude, portanto, a «alguém» que é designado na sua «qualidade de homem». Por outro lado, neste caso, *awīlūtum* poderá referir-se especificamente a um homem (*awīlum*) e não a uma mulher (*awīltum*).

Em conclusão, no discurso epistolar, o termo não parece apontar para uma noção de humanidade. Ao invés, ele reporta-se a um grupo populacional restrito (*ARM XXVI/2 422*) ou às qualidades características do homem. Pensamos, por conseguinte, que o mariota não pensava em termos absolutos (em termos de uma população genérica ou da civilização). Como veremos, para ele interessava-lhe primeiramente o indivíduo, o grupo, a cidade, a população de um determinado burgo ou região, e não tanto a civilização ou mundo.

⁹⁹ Associado ao local da vontade.

¹⁰⁰ A.450, l. 5-12.

¹⁰¹ Dos deuses e daquele que por eles é escolhido para reinar. De facto, a comparação estabelecida por Šidqī-epuh põe em contraste a divindade e os humanos (*ilum awīlūtam inabbu*).

1.2. A mundividência amorrita

1.2.1. A perspectiva individual

O destino e o fatalismo

O conceito de *šīmtum* é talvez um dos mais ambíguos presentes na literatura mesopotâmica. O «destino», como é frequentemente traduzido, é ainda hoje um termo multivalente, que reúne, *grosso modo*, as ideias de «inevitabilidade» e «predestinação». Nos textos acádicos, era aos deuses que incumbia a tarefa de estabelecer os destinos dos homens. A fórmula *šīmtam šīāmum* aparece frequentemente conotada com a determinação de um destino decretado por um deus supremo. Assim o é numa carta de Mari, onde se indica que «Enki, o senhor que fixa os destinos (*mūšim šimātim*) / (...) cujos destinos não podem ser alterados / (...) fixou um destino grande e bom (para o rei)»¹⁰². Todavia, tal como relembra Jack N. Lawson¹⁰³, os próprios deuses estariam aparentemente sujeitos ao seu destino. Assim sendo, o conceito de *šīmtum* suplanta a esfera celeste; ele apresenta-se-nos como uma expressão inerente à dinâmica do *cosmos*, que engloba todas as suas entidades e elementos.

E em Mari? Qual é o conceito de *šīmtum*? Os textos dos *Arquivos Reais de Mari* fornecem alguma informação sobre o *šīmtum*. Em primeiro lugar, sabemos que não eram só os deuses que podiam decretar os destinos. O próprio rei de Mari seria capaz de ditar a sorte dos seus súbditos¹⁰⁴. O *šīmtum* corresponde nos exemplos em questão à função política e social desempenhada pelo indivíduo. Efectivamente, o destino decretado por Enki a Zimrî-Lîm representava a sua grande realeza, o seu poder e a sua supremacia: «ele fê-lo preeminente entre os reis»¹⁰⁵. No fundo, o *šīmtum* equivalia à função que tinha sido destinada a cada um; correspondia ao lugar que cabia a cada indivíduo na ordem instituída pelos deuses. Nesta perspectiva, ele confundia-se com a natureza. Como refere Jean Bottéro: «Par le *destin* qu’ils lui avaient assigné, les dieux conféraient en somme à chaque être ce que nous appelons sa “nature”, au sens ancien et philosophique de ce mot: tout ce qui lui était nécessaire pour accomplir le rôle qu’ils lui

¹⁰² A.1258⁺, l. 4-6. Carta-salmo bilingue que segue a tradição literária sumério-acádica. De facto, o deus Enki raramente é mencionado em Mari.

¹⁰³ Jack N. Lawson, *The concept of fate in ancient Mesopotamia of the first millennium: toward an understanding of Šīmtu*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994, p. 2.

¹⁰⁴ Cf. ARM XXVIII 121 e 122.

¹⁰⁵ A.1258⁺, l. 6.

avaient assigné, dans l'immense mécanique de l'Univers»¹⁰⁶. De facto, ao decretar o destino de Zimrî-Lîm, Enki dotara-o das capacidades inerentes à sua função e atribuíra-lhe as aptidões necessárias ao desempenho do seu papel. A benesse do deus não se teria limitado, por conseguinte, a uma mera nomeação, ela comportava a transmissão da natureza própria à dignidade de rei, de rei superior.

É neste sentido que se compreende a carta *ARM I 108*, enviada pelo vice-rei de Mari, Yasmah-Addu, ao seu pai, Samsî-Addu. Nela, o jovem governante defende-se das críticas do seu pai, que o acusara de não saber dirigir a sua casa (o seu palácio). Segundo o próprio indicava: «Foi Addâ¹⁰⁷ que me promoveu¹⁰⁸. Foi pela sua boca que ele fixou o meu destino (*ana pîšu šîmtî išîm*). Assim sendo, serei eu incapaz de dirigir um servo e de fazer respeitar as minhas ordens?»¹⁰⁹. Esta afirmação tem para nós um duplo interesse. Em primeiro lugar, podemos ressaltar o facto do destino ser decretado a partir de uma ordem oral: «pela sua boca». Ora, como sabemos, a palavra tinha um peso muito forte na cultura mesopotâmica. Falar significava criar; nomear significava dar existência. A materialização do destino de Yasmah-Addu decorre, pois, da sua pronunciação, à semelhança do que vemos acontecer nas mitologias. Por outro lado, a expressão *šîmtam šîamum* poderá ter aqui um sentido ambíguo e corresponder ao destino, ao papel político desempenhado por Yasmah-Addu, mas também à parte que cabia a um filho em testamento¹¹⁰.

Em suma, o *šîmtum* representará o conjunto de prerrogativas que permitiriam a Yasmah-Addu levar a cabo a sua função e perpetuar o património e a memória do seu pai. Convém ainda sublinhar a importância da interrogação colocada pelo vice-rei. Se o seu destino havia sido fixado, como seria ele incapaz de exercer as funções que nele estavam traçadas? A defesa das acusações de que fora alvo prende-se com uma lógica muito simples: a determinação do seu destino fora da responsabilidade do seu pai; logo, o que acontecia de bom ou de mal, como a falta de meios ou a incompetência dos seus servos¹¹¹, estaria fora do domínio das suas capacidades, isto é, das prerrogativas inerentes ao seu *šîmtum*.

¹⁰⁶ Jean Bottéro, *op.cit.*, pp. 190-191.

¹⁰⁷ *addâ* é o diminutivo de pai. Era desta forma que Yasmah-Addu se dirigia ao seu pai.

¹⁰⁸ Cf. *LAPO* 16, p. 139a).

¹⁰⁹ *ARM I 108*, l. 13-16.

¹¹⁰ Ver Jean-Marie Durand, *LAPO* 16, p. 140 b).

¹¹¹ *ARM I 61*.

Para além desta perspectiva, há uma outra faceta do destino que sobressai nos textos de Mari. Trata-se precisamente daquela a que aludimos no capítulo precedente: a morte. Com efeito, morrer correspondia, no vocabulário paleo-babilónico, a «ir para o destino» (*ana šīmtim alākum*). De acordo com a *Epopeia de Gilgameš*, a morte de Enkidu não teria outra explicação senão o simples cumprimento do seu fado inelutável¹¹².

A expressão *ana šīmtim alākum* tem sido conotada com a morte natural¹¹³. Se analisarmos o texto *ARM II 101*, esta interpretação parece-nos correcta. Aí se indica que: «Dagan-ašraya (...), que (existia) há muito tempo¹¹⁴, foi para o destino»¹¹⁵. A antiguidade do funcionário do rei parece uma indicação plausível de que a sua morte ocorrera provavelmente no fim da sua vida (na velhice). No entanto, há casos em que associação a uma morte natural não é tão clara. *ARM I 61* refere, acerca de Ušur-awassu, que ele «foi para o destino»¹¹⁶. Contudo, sabemos que o vizir de Yasmah-Addu morrera após a mão do deus o atingir, uma indicação clara de que um castigo divino estivera na origem da sua ruína¹¹⁷.

O que podemos dizer com alguma certeza é que o *šīmtum* congregava os princípios da existência e da morte. As declarações de Yakûn-Dîr¹¹⁸, vassalo do rei de Mari, em *ARM XXVIII 121*, reflectem o fatalismo inerente ao pensamento siro-mesopotâmico: «O meu senhor fixou o meu destino mas eu não sei (qual é)»¹¹⁹. A par da sua eventual dependência política, salta à vista a ideia de que a sua vida (humana e política) seguia um curso alheio à sua vontade. De facto, o próprio refere mais adiante: «Šubrâm¹²⁰ não pára de me fazer mal. (...) Se os seus feitos são conforme a ordem do meu senhor, eu não direi (nada) acerca desse homem»¹²¹. Transparece a noção de que a sua vida estava à mercê do rei de Mari, que aqui assume o papel normalmente atribuído às divindades. Ora, a missão que lhe fora outorgada, o seu *šīmtum*, constituía, na

¹¹² «(Enkidu) foi para o destino da humanidade» (versão paleo-babilónica, Meissner, col. iii, l. 4').

¹¹³ Cf. Jack N. Lawson, *op. cit.*, p. 51 e 113. Em *CAD M/2*, p. 318f), o *mūt šīmti* é considerado como «natural death».

¹¹⁴ Veja-se a interpretação de Jean-Marie Durand em *LAPPO 17*, p. 632c).

¹¹⁵ l. 14-16.

¹¹⁶ l. 27.

¹¹⁷ M.8002. Do mesmo modo, a morte de Asqudum ocorrera, segundo consta, após um acidente de barco (*ARM XIV 4*).

¹¹⁸ O domínio sobre o qual Yakun-Dîr governava é desconhecido. Todavia, sabemos que se situaria no triângulo do Habur.

¹¹⁹ l. 3.

¹²⁰ Seu rival, rei de Susã.

¹²¹ l. 4 e 1'-3'.

prática, um meio de intervenção directa do soberano mariota na sua história. De facto, era através do *šīmtum* que os deuses influíam no desenrolar da vida humana¹²² e que, num domínio terreno, o rei intervinha nos territórios dependentes da sua suserania.

Posto isto, cabe-nos perguntar se o destino podia ou não ser alterado. A palavra *šīmtum*, que deriva do verbo *šiāmum*, deverá ter o sentido literal de «fixado». Sendo assim, poder-se-ia supor que não. Contudo, testemunhos apontam no sentido contrário. Em *ARM XXVIII* 122, o mesmo Yakun-Dîr reforça a ideia apresentada em *ARM XVIII* 121: «O meu senhor contemplou-me com os seus olhos bondosos e fixou o meu destino, dando as seguintes instruções a Itûr-Asdu¹²³: “Agora, liberta as minhas cidades que são de Yakun-Dîr”»¹²⁴. Porém, o desenrolar dos acontecimentos demonstrara que o favoritismo expresso por Zimrî-Lîm ao seu vassalo não fora cumprido: «Itûr-Asdû não liberta essas (cidades)»¹²⁵. Se o *šīmtum* representava, como afirmámos, a possibilidade de intervenção dos deuses (ou do rei, neste caso) na vida humana, então, os mesmos, sendo os verdadeiros reguladores da história, poderiam, em princípio, moldar o *šīmtum* de acordo com a sua vontade. É, pelo menos, o que acontece quando se refere que o destino de X foi alterado¹²⁶. No caso presente, o *šīmtum* de Yakun-Dîr parece dependente dos destinos dos outros vassalos do rei mariota, com os quais ele interage. A confusão expressa na interrogação «Perante quem me devo inclinar? Šubram ou Itûr-Asdu?»¹²⁷, sublinha não só a incerteza da sua sorte, como também a inevitabilidade da adaptação do seu destino às ambições políticas do seu patrono e senhor.

Em conclusão, podemos supor que o equilíbrio do *cosmos* resultava da conjugação dos vários destinos. Apesar das referências ao *šīmtum* nos *Arquivos Reais de Mari* serem curtas e pouco elaboradas, este conceito, aparentemente, não se diferencia daquele que vemos expresso noutros géneros documentais. O *šīmtum* corresponderia a uma espécie de ordem reguladora da vida sociopolítica (num plano terreno) e do universo (num plano cósmico). Daí a possibilidade da sua reversão¹²⁸.

¹²² Nomeadamente, ditando a morte ou decretando a realeza suprema do seu favorito.

¹²³ Itûr-Asdu era um funcionário real de Mari e estaria, nesta altura, colocado na região de Nahur.

¹²⁴ l. 4-8.

¹²⁵ l. 17-18.

¹²⁶ Veja-se, por exemplo, a *Morte de Ur-Nammu*: «Enlil had completely changed the fate he decreed» (*ETCSL* 2.4.1.1, l. 9).

¹²⁷ l. 20-21.

¹²⁸ Este aspecto é mais perceptível nos casos em que, após ocorrer um atentado contra a ordem estabelecida, os deuses decretavam a morte de alguém. Os deuses estarem também eles englobados no conceito de *šīmtum* explica-se pelo facto deste representar um princípio de ordem. Assim se compreende

A presença do deus

Se a influência sobre o destino provinha de uma força exterior ao indivíduo, qual era o papel que cabia ao livre arbítrio? Para o homem mariota, era fundamental manter uma proximidade a deus. A sua bem-aventurança dependia da relação que mantinha com o divino. A divindade protegia e favorecia aqueles que cumpriam fielmente a sua condição servil, adorando e orando aos seus criadores. O destino estava, pois, dependente da “relação de forças” entre o homem e o seu deus.

Esta relação baseava-se, como dissemos, na subserviência do ser humano. Jean Bottéro considerou que os deuses eram essencialmente vistos como grandes “autoridades”, sendo que o homem se lhes submetia humildemente, temendo-os e receando-os¹²⁹. Nos *Arquivos Reais de Mari*, o homem aparece, de facto, orando às suas divindades e não amando¹³⁰. Na realidade, transparece na epistolografia o temor de que algum acontecimento nefasto pudesse sobrevir da negligência demonstrada pelo culto e pela vontade divina. A submissão do homem ao deus passava, por conseguinte, pelo respeito, pelo temor e por um certo receio, sentimentos que estavam intrinsecamente associados à incerteza do amanhã. A divindade, como verdadeira senhora do mundo, era a única capaz de mudar o curso da história e de influenciar o devir. Ora, naturalmente, o futuro e a influência que sobre ele exercia a divindade dependiam da atitude humilde que o homem para com ela demonstrava. Em suma, o espaço de acção que cabia ao homem no desenrolar do seu destino prendia-se essencialmente com o comportamento que ele adoptava face ao divino.

Os textos de Mari apresentam a divindade como uma entidade muito presente. A divindade é alguém que conhece: «Eu digo: “o deus do meu senhor conhece-me; desde a minha juventude (...)”»¹³¹. A divindade é alguém que fala: «que o teu deus fale para que eu possa obter um servo»¹³². Nestes dois exemplos, o interlocutor assume que o deus do seu rei, de quem ele depende no plano terreno, está consciente do seu passado e

que o seu estabelecimento se desse aquando da criação do mundo. Com efeito, de acordo com a epopeia *enūma eliš*, numa fase anterior à ordenação do *cosmos*, os destinos ainda não haviam sido determinados.

¹²⁹ Jean Bottéro, *op. cit.*, p. 88-89.

¹³⁰ Era por meio da prece que o deus se mostrava complacente e auxiliava o seu protegido. Veja-se, a título de exemplo, *ARM XXVIII* 153: «Eu não paro de orar a ND e aos deuses do país. [Agora, o deus do meu senhor] salvou-me» (l. 12'-15'). Amar é uma atitude que vemos associada ao deus e à escolha do seu favorito. Assim se diz de Zimrí-Lîm: o «amado de Enlil/Dagan» (E4.6.12.4; E4.6.12.5; E4.6.12.6; E4.6.12.2008; E4.6.12.2009; E4.6.12.2010; E4.6.12.2011).

¹³¹ *ARM XXVI/2* 333, l. 7-10.

¹³² *ARM XXVIII* 147, l. 9'. É possível que se trate de uma referência à adivinhação e à consulta dos oráculos.

das necessidades que enfrenta no presente. A divindade é alguém que acompanha a vida do homem, que o conhece, que sabe as suas reais intenções¹³³. Como tal, é a ela que o indivíduo geralmente recorre para que advogue a sua causa e possibilite a reversão da situação desvantajosa em que se encontra. Assim sendo, não raras vezes, os súbditos do rei, como Yamsûm em *ARM XXVI/2 333*, não endereçam as suas súplicas exclusivamente ao seu senhor; paralelamente, eles dirigem-se ao deus pessoal do rei, esperando que este por eles interceda. No caso particular de *ARM XXVI/2 333*, o alto funcionário menciona a sua tristeza pelo facto do rei ter atendido às palavras do seu adversário, concedendo-lhe primazia. Possivelmente para Yamsûm, a regularização da situação em que se achava só seria possível se se pudesse socorrer de alguém que detivesse sobre o rei um ascendente: o seu deus¹³⁴. Era à divindade que cabia a última palavra; era ela que falava e ditava o porvir.

A técnica da adivinhação resume toda a humildade e temor que o homem sentia perante o divino. Presente em todos os aspectos da vida humana, a adivinhação devia responder às questões fundamentais que o mariota colocava e compreender qual a posição que o deus tomava face aos diversos assuntos da vida quotidiana. A adivinhação encerrava a chave para a actuação do homem, que dela dependia para não se afastar do divino. Na realidade, seguir os desígnios dos deuses representava uma forma de reconhecimento da subserviência do homem perante deus. A adivinhação não era, por conseguinte, apenas um método de perscrutar o futuro. Porventura, acima disso, a adivinhação era um modo de manter a proximidade a deus, de não comprometer a relação que o unia ao mundo divino e de assegurar para o homem um destino favorável. A adivinhação assumia, por isso, um carácter preventivo.

Através da consulta dos oráculos, a divindade podia influenciar os destinos dos homens. De facto, mostrar (*kullumum*)¹³⁵ o caminho que devia ser seguido para que a ordem se mantivesse, era já uma forma de os deuses influírem directamente no curso da história. Mas para além da comunicação que o deus mantinha com o seu servo, mostrando-lhe o caminho, intercedendo por ele e salvando-o do inimigo¹³⁶, o vocabulário de Mari demonstra que a presença física da divindade, a sua manifestação

¹³³ Em *ARM I 3*, Yasmah-Addu, dirigindo-se ao deus Nergal, alega que, ao contrário dos seus antecessores, que pretendiam o engrandecimento do seu reino, ele só queria vida e descendência. As alegações de Yasmah-Addu pressupõem o entendimento e conhecimento do deus.

¹³⁴ A devoção que se consagra ao «deus do soberano» é uma característica da religiosidade amorrita.

¹³⁵ *ARM X 31*. O mesmo verbo é utilizado em *ARM XXVI/1 191*: «o meu senhor mostrou-me um sinal» (Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 31). Trata-se de um discurso de Zimrí-Lîm endereçado ao deus-rio.

¹³⁶ *ARM XXVIII 153*.

corpórea, era um aspecto simbólico importante. Efectivamente, o próprio acto de consultar os oráculos era designado como «ver a face do deus» (*pān ND naplusum/naṭālum/amārum*¹³⁷), isto é, consultar a vontade divina. Seguindo esta lógica, o presságio favorável podia ser expresso do seguinte modo: «este mês, a face de Addu está serena (= está exposta)¹³⁸». O rosto da divindade transmitia a imagem de tranquilidade e de harmonia que se esperava ser um reflexo da vida quotidiana.

O diálogo que o deus mantinha com o homem¹³⁹, a sua permanência junto dele, a visão do seu semblante sereno, são aspectos importantes na religiosidade de Mari. Neste sentido, um dos actos religiosos realizados pelo mariota¹⁴⁰ e muito presente na documentação, o «beijar o pé de ND»¹⁴¹, adquire uma dimensão simbólica importante. Este gesto ritual resume com clareza a observância da submissão do homem, que a seus pés se curvava e confirma a importância da veneração do ser divino na sua forma física (a sua estátua)¹⁴². O toque e o beijo da estátua transmitiam uma sensação de proximidade e uma intimidade que não era possível alcançar através das consultas hepatoscópicas. De facto, a presença física das divindades era um sinal de estabilidade e do correcto funcionamento do binómio homem-deus. Num estado de ordem ideal, o deus permanecia (*izuzzum*)¹⁴³ junto do homem, o deus andava a seu lado (*idi alākum*)¹⁴⁴. Um claro testemunho desta ideologia é a carta *ARM XXVI/1 237*, enviada pela rainha-mãe, Addu-dûrî, ao rei de Mari. Nela, a rainha dá conta de dois sonhos proféticos que tivera: no primeiro, ao entrar no templo de Bêlet-ekallim, Addu-dûrî apercebia-se da ausência da deusa; no segundo, a rainha ouvia uma voz suplicar pelo regresso do deus-rei Dagan¹⁴⁵. O abandono do deus implicava uma desorientação geral. O seu desaparecimento traduzia a desordem e a desorganização da vida social e política, intimamente associadas ao domínio do religioso.

Os sonhos de Addu-dûrî comportam uma carga simbólica muito acentuada: sem o deus, o homem não se podia salvar. A ausência dos deuses é a expressão máxima da

¹³⁷ *naplusum* = «ver, olhar»; *naṭālum* = «olhar»; *amārum* = «ver».

¹³⁸ De *petûm* («abrir», «expor»). Texto M.14895.

¹³⁹ Essencialmente por via da adivinhação.

¹⁴⁰ Os testemunhos referem-se normalmente ao rei. No entanto, *ARM XXVI/2 403* menciona a importância de um alto funcionário ir beijar o pé dos seus deuses de forma a combater a sua enfermidade.

¹⁴¹ *šēp/GIR ND našāqum*. O deus em causa é normalmente Dagan. A expressão aparece também frequentemente associada ao rei: «irei beijar os pés do meu senhor» (*ARM XXVI/2 349*, l. 5'-6').

¹⁴² A adoração do deus na sua forma antropomorfa contrasta com o aniconismo beduíno.

¹⁴³ *ARM X 66*.

¹⁴⁴ *ARM I 3*.

¹⁴⁵ *ARM XXVI/1 237*, Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 153.

vulnerabilidade humana, originada pela desprotecção divina e porventura sintomática das suas faltas. As profecias de Addu-dûrî anunciavam, por isso, a ruína do reino de Mari¹⁴⁶.

A noção de falta

A ausência dos deuses em *ARM XXVI/1 237* pressupõe que uma transgressão humana levara à sua retirada. Essa transgressão era vista essencialmente como um afastamento do deus que arriscava comprometer a estabilidade terrena e pôr em causa a própria existência humana. Assim expressa Yasmah-Addu em *ARM I 3*: «Desde a minha infância, aquele que atentou (*ugallilu*) contra o deus não existe (mais)»¹⁴⁷. O verbo *gullulum* é frequentemente traduzido como o acto de «cometer um pecado»¹⁴⁸. Para recuperar o seu verdadeiro sentido, analisemos o texto *ARM XIII 97*. A carta fora enviada pelo rei de Mari ao seu general Iddiyatum. Nela, o rei dá conta da morte do seu ex-aliado Atamrum: «Atamrum, a quem eu fiz o bem, atentou (*ugallilam*) contra mim. Ele substituiu o bem pelo mal. Ele tem más intenções¹⁴⁹, mas o deus perguntou por ele (*ištalū*)»¹⁵⁰. O delito que Atamrum cometera contra o monarca mariota prendia-se essencialmente com o facto de ter subvertido o bem que este lhe fizera. Como Zimrî-Lîm refere: «ele substituiu o bem pelo mal». Ora, o bem (*dumqum*) e o mal (*lemnum*) correspondem a duas posições antagónicas face à ordem política. Será sobretudo a aliança que ambos haviam contraído e as acções político-diplomáticas derivadas desta a estar na origem dos problemas suscitados por Atamrum. A sua conduta imprópria não implicava, todavia, na sua relação com deus, uma falha de cariz moral. Neste sentido, podemos considerar que o acto *gullulum* correspondia essencialmente, como Jean-Marie Durand referiu, a uma «negligência»¹⁵¹, a uma «falta», e não a um verdadeiro pecado.

¹⁴⁶ *idem, ibidem*.

¹⁴⁷ *ARM I 3*, l. 5-6.

¹⁴⁸ É esta a tradução apresentada em *CAD G*, p. 131. Todavia, sabemos que a dimensão moral associada à falta cometida contra a divindade não tinha um peso semelhante àquele que se atribui, por exemplo, na concepção bíblica. Assim sendo, esta tradução será preterida pelo conceito de «falta» ou «atentado».

¹⁴⁹ À letra, «tem a sua face posta no mal».

¹⁵⁰ l. 4-11.

¹⁵¹ Jean-Marie Durand, «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, p. 613.

A intervenção do deus deriva certamente da necessidade de proteger o seu favorito (o rei de Mari) e da sua obrigação de punir a transgressão da aliança¹⁵². Assim, o deus «pergunta por ele». O verbo *šalum* («perguntar») tem o sentido de «pedir explicações»¹⁵³. Já anteriormente vimos a importância de responder (*apālum*) perante os deuses, ou seja, de dar satisfações pelo facto de se ter praticado uma falta¹⁵⁴. Contudo, como sabemos, Atamrum morrera no início de ZL 13¹⁵⁵, altura em que se terão aprofundado as desavenças entre ambas as cortes e em que certamente esta epístola foi redigida. Por conseguinte, perguntar adquire neste exemplo uma dimensão mais acentuada; a divindade não pede apenas explicações, ela «fá-lo morrer». A culpa de Atamrum está implícita. O castigo pelo seu atentado é a morte.

A par de *gullulum*, a documentação epistolar de Mari dá exemplo de outros termos que poderão ter o sentido de falta ou transgressão. Vejamos *ARM XXVIII 103*. Šadum-Labua, rei do Ašnakkum, escreve a Zimrî-Lîm interrogando-o sobre o facto de ter recebido uma carta ameaçadora do seu *merhûm*¹⁵⁶: «Desde o dia em que agarrei o pano do hábito do meu senhor, qual foi a minha falta (*arnî*)? Qual foi a ofensa que eu cometi (*ugallil*)? O que é que eu fiz ao meu senhor?»¹⁵⁷. O vocábulo *arnum* traduzirá, a par de *gullulum*, uma falta cometida. Tal como no exemplo anterior, coloca-se a questão de uma possível conotação moral¹⁵⁸. Neste caso, as transgressões cometidas pelo vassalo de Zimrî-Lîm estariam sobretudo relacionadas com uma possível traição: «Acaso escrevi a uma cidade inimiga ou (deixei que se) apoderassem das minhas

¹⁵² Os pactos de aliança eram selados mediante um juramento divino. Assim segue o juramento que Atamrum fizera perante Šamaš, o deus da justiça: «Desde este dia até que eu seja vivo, não atentarei (*ugallalu*) contra Zimrî-Lîm, filho de Yahdun-Lîm, rei de Mari e do país Hana, (contra) a sua cidade, o seu palácio e o seu país» (A.96, l. 49). Como tal, qualquer obrigação transgredida por Atamrum estaria sujeita a uma contrapartida da divindade.

¹⁵³ Sobre o sentido de *šalum*, veja-se *ARM XXVI/2*, p. 70b). Um sentido claro pode ser procurado em *FM VII 7*. O rei do Yamhad, Yarîm-Lîm, prometera entregar a Zimrî-Lîm os reis benjaminitas que se encontrassem no seu país. O próprio afirmara que se assim não o fizesse: «que Addu de Alepo ponha à prova (*li-ša-al*) Yarîm-Lîm» (l. 13-14).

¹⁵⁴ Veja-se no ponto anterior a carta *ARM XIV 10*.

¹⁵⁵ Seguimos a datação estabelecida por Dominique Charpin e Nele Ziegler em *FM V*, 2003, p. 262. Os autores consideram que o reinado de Zimrî-Lîm terá durado pouco mais de 13 anos. Segundo os mesmos, ao ano ZL 0, ano da coroação de Zimrî-lîm, corresponderia o final do ano de epónimo de Tâb-šilli-Aššur. Por sua vez, ZL 2, o segundo ano do seu reinado, corresponderia ao ano ZL 1', na antiga sequência introduzida por Birot («Données nouvelles sur la chronologie du règne de Zimri-Lim», *Syria* 55, 1978, pp. 333-343) e assim sucessivamente. Vejam-se ainda as págs. 170 a 175.

¹⁵⁶ O *merhûm* («chefe dos pastos») era o funcionário real que exercia a autoridade junto das populações transmontes (*hibrum*). Opunha-se ao *sugâgum*.

¹⁵⁷ l. 8-9.

¹⁵⁸ Jean-Marie Durand assume que este termo poderá transmitir uma noção moral. *ARM XXVI/2* 303 poderá ser um exemplo disto. Veja-se, *op. cit.*, p. 613.

tabuinhas?»¹⁵⁹. Estava, pois, em causa a sua conduta desviante. O *merhûm* questionava a sua lealdade aos princípios que norteavam o pacto de vassalagem com o rei de Mari. Na súplica de Šadum-Labua, «que o meu senhor não me rejeite»¹⁶⁰, transparece o temor de que as alegações do *merhûm* levassem a uma represália. Devemos, contudo, ter presente que a alegada falta cometida por Šadum-Labua é entendida, fundamentalmente, no espectro das suas relações com o rei, isto é, no plano terreno.

O mesmo tipo de preocupação é demonstrado por Akšak-mâgir em *FM* II 50: «Desde o dia em que o meu senhor me atribuiu uma missão¹⁶¹ em Samânium e em que eu escutei as palavras do meu senhor, eu não cometi nenhuma falta (*arnam*) nem incumprimento (*hiṭtam*), e o meu senhor recompensou-me. Por má sorte¹⁶², como se eu tivesse revelado a ordem do meu senhor, e para me punir (*arnim e-mi-di-ia*), o meu senhor enviou-me para este território»¹⁶³. *arnim emēdum* tem o sentido de «impor a falta»¹⁶⁴, ou seja, de castigar pelo crime cometido. Trata-se de uma contrapartida. A sanção adviria, como em *ARM* XXVIII 103, da revelação da palavra do seu senhor, uma clara violação das obrigações de sigilo a que estava comprometido. Em conclusão, *arnum* e *gullulum*¹⁶⁵ são os termos que exprimem, no dialecto de Mari, a ideia de «transgressão» ou «ofensa» à vontade do deus¹⁶⁶ e do seu protegido, o rei. Sendo eles os verdadeiros senhores da justiça, pesava nessa ofensa o perigo de uma retribuição.

Assim, ambas as noções – *arnum* e *gullulum* – denunciavam o atentado perpetrado contra a ordem real ou divina. A consciência desse atentado, dessa ofensa, nem sempre parece presente. De facto, Šadum-Labua revela a sua ignorância quanto a um possível delito: «O que é que eu fiz ao meu senhor?». Ora, à semelhança do que se passava a nível interno, quando um servo ofendia o rei e era punido por tal, também no plano macrocósmico, o homem que se desviava dos intentos dos deuses era castigado

¹⁵⁹ I.10-11.

¹⁶⁰ I. 26.

¹⁶¹ *lapātum* («tocar») significa designar ou atribuir uma missão. Veja-se o texto A.450: «o meu senhor tocou-me no queixo e enviou-me para junto dos homens».

¹⁶² Sobre esta tradução, veja-se Jean-Marie Durand, «Administrateurs de Qaṭṭunân», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM* II: *Recueil d'études en l'honneur de Maurice Birot (Mémoires de N.A.B.U. 3)*, Paris, SEPOA, 1994, pp. 88 e 89c).

¹⁶³ I. 5-15.

¹⁶⁴ *CDA*, p. 24.

¹⁶⁵ O termo *hiṭtam* poderá também ter o sentido de «falta». No entanto, frequentemente, adquire o sentido de «dano» ou «catástrofe». Ou seja, o termo traduz muitas vezes a consequência da falta cometida. Veja-se Francis Joannès, «Le traité de vassalité d'Atamrum d'Andarig envers Zimri-Lim de Mari», in D. Charpin e F. Joannès (org.), *Marchands, Diplomates et Empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, p. 171.

¹⁶⁶ Sobretudo no caso de *gullulum*.

pelas suas acções. A punição do deus pela transgressão de um preceito divino manifestava-se pelo mal que se abatia sobre o seu perpetrador, normalmente na forma de uma doença. As consultas oraculares realizadas com o intuito de compreender qual a razão da enfermidade súbita que acometia o homem faltoso são indicativas da inconsciência dessa mesma ofensa. Não obstante, independentemente da noção que se tinha do dano causado, este era sempre punido¹⁶⁷. Assim, os resultados obtidos por via oracular denunciavam amiúde a ira divina e o poder punitivo do deus. A «mão de ND» (*qāt ND*) era a expressão do seu desagrado e da força da sua justiça. Na realidade, associar a doença a uma acção retributiva do deus era uma forma de amenizar a inquietação causada pelo desconhecido, pelo misterioso e pelo incompreensível.

Como vemos, a falta nem sempre é conotada, em Mari, com um acto consciente – era fundamentalmente uma noção que se formava *a posteriori*¹⁶⁸. Todavia, há casos onde a intenção de subversão da ordem divina é clara. Vejamos um exemplo. O texto *ARM XXVI/2 312* relata as desventuras de uma princesa mariota, esposa de Hâya-Sûmû: «Šimatum, que diz mentiras¹⁶⁹ sobre o meu senhor, e (acerca de quem) o meu senhor apelou ao deus, o deus do meu senhor tomou-a, mutilou os seus dedos, e ela não pára de ter convulsões»¹⁷⁰. Segundo consta, Šimatum caluniara o rei de Mari. Sendo ele o representante do deus na terra, as suas acções constituíam um atentado contra a ordem divina (isto é, a ordem instituída pelos deuses, que tinha a sua expressão máxima na figura do monarca). A princesa rompera o equilíbrio sociopolítico, comprometera a paz e a dignidade do rei. Só o deus poderia aplicar uma pena exemplar que vingasse a honra do seu eleito e repusesse o bem-estar no reino. Assim sendo, o monarca recorrera ao seu deus, fora procurá-lo (*mahārum*)¹⁷¹, deixando que este se encarregasse de levar a cabo a sua sentença. Incitada pelo rei, a divindade agira, tomando (*kašādum*) a princesa.

A proximidade do deus, a que acima fizemos referência, adquire aqui uma outra dimensão. A presença divina e a sua relação com o homem baseavam-se sobretudo no respeito e no temor. Assim, consciente da necessidade de ter o deus «ao lado», o homem sabia que a ele devia render culto e obedecer incondicionalmente sob pena dessa mesma presença se tornar demasiado opressiva. O domínio do deus sobre o

¹⁶⁷ Não dispomos em Mari de nenhum testemunho onde o homem atingido pelo castigo divino questione a sua culpa. Podemos subentender que esta estava sempre implícita.

¹⁶⁸ Veja-se Jean Bottéro, *No princípio eram os deuses*, Lisboa, edições 70, p. 166.

¹⁶⁹ Ou «calúnias» (*taplātum*).

¹⁷⁰ l. 36'-39'.

¹⁷¹ Cf. *CAD M/1*, p. 59, 2: «to approach with a demand or complaint», «to pray», «to present a demand», «to meet».

homem revoltoso é visível no caso de Šimatum. A desonra da princesa comprometera a sua relação com o divino. Ao causar tal instabilidade, ao trair a confiança do deus, Šimatum despoletara a sua ira, fazendo com que ele dela se apoderasse (*kašādum*), tomando o seu corpo e impondo-lhe o mal causado¹⁷².

O castigo divino confirma a responsabilidade (a obrigatoriedade de «responder» *apālum*) do homem perante o deus. É esta obrigatoriedade de repreender o revoltoso que leva o deus a assumir o seu controlo, a dominá-lo, e a apontá-lo directamente como um subversor da ordem. De facto, a documentação de Mari estabelece de forma muito clara o modo como o deus assinalava e repreendia os revoltosos: o deus tocava (*lapātum*)¹⁷³, ou seja, feria, atingia. Tal como esta, outras expressões metafóricas transmitem a ideia de uma intervenção directa do deus no mundo dos homens com o intuito de punir e de impor justiça. Assim, o deus «colocava a mão para comer»¹⁷⁴, isto é, o deus «devorava», o deus «matava». O toque do deus, evidentemente associado à sua mão, raramente é interpretado como um gesto benéfico para o homem. Isto porque a interferência do deus, de forma tão expressiva, no mundo dos homens é por si só sintomática da existência de uma falha, de uma infracção na ordem por ele decretada. Neste sentido, também a epidemia é frequentemente expressa como o «alimento do deus»¹⁷⁵, imagem dramática da dimensão da sua ira e da extensão das suas medidas punitivas. A «mão», o «toque», o «alimento» correspondem, em suma, aos artifícios linguísticos adoptados pelo homem de Mari para explicar a razão de ser da desgraça humana – o castigo divino.

A infracção da ordem obrigava ao restabelecimento dos laços que uniam o ser humano ao deus. Para repor a estabilidade era essencial apaziguar/acalmar (*šalāmum/nāhum*) a divindade, através de diversos rituais de purificação¹⁷⁶. A carta ARM X 87 é um bom exemplo dos cuidados necessários na reposição do diálogo homem-deus. Uma mulher denominada Šattam-kiyazi ficara doente. Na carta que

¹⁷² Também sintomática do temor que inspirava a aparição da divindade é a carta ARM XXVI/1 234. Nela se indica que um indivíduo não identificado, após ter um sonho no qual Dagan lhe comunicava uma mensagem, ficara doente. A presença do deus torna-se, nestes casos, dominante. A referência à doença poderá ser um meio de reforçar a necessidade de obediência à sua vontade e de forçar o indivíduo a não negligenciar a transmissão da sua profecia. Veja-se Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 146.

¹⁷³ Os textos utilizam normalmente a forma intensiva do verbo = *lupputum* («agarrar»). Veja-se, a título de exemplo, ARM XXVI/1 17, 260 e 261.

¹⁷⁴ ARM III 61: *ilum ana akāl X qātam iškun*.

¹⁷⁵ *ukulti ilim* («the devouring of ND», CDA, p. 420). Cf. ARM XXVI/1 259 e ARM V 87.

¹⁷⁶ Veja-se ARM XXVI/1 263. Depois da epidemia ocorrida no país, os exorcistas e os lamentadores eram chamados para purificar a cidade.

escrevera ao rei, Šattam-kiyazi explicava: «eu orei por duas vezes – é a mão de Eštar Radana. O meu senhor sabe como a mão de Eštar Radana é forte sobre mim. Agora, se for do agrado do meu senhor, que (o adivinho) investigue as causas desta doença. Outro assunto. Se for do agrado do meu senhor, irei sacrificar diante de Eštar Radana e verei o seu rosto. Enquanto ela estiver junto do meu senhor, beijarei os seus pés»¹⁷⁷. O processo de convalescença de Šattam-kiyazi inicia-se com a oração (*šullûm*)¹⁷⁸. Após confirmar o motivo da sua doença – a mão de Eštar de Irradân – a mulher pede ao rei um adivinho, alguém que certamente podia asseverar com maior certeza a causa da sua enfermidade e a forma de se restabelecer. No final da epístola, Šattam-kiyazi afirma que sacrificará diante da deusa, ou seja, que a ressarcirá pelo mal causado. Expressa ainda as suas intenções de ver o seu rosto divino e de beijar os seus pés, gestos que manifestam um desejo de reatar a cumplicidade que a unira à deusa.

Havia, por conseguinte, um nível sobre o qual o homem podia actuar, influenciando o devir e agindo sobre o seu destino. A liberdade individual traduzia-se essencialmente na decisão de acatar ou não os propósitos divinos¹⁷⁹. Logo, a iniciativa humana estava, em Mari, fundamentalmente associada à capacidade que o homem apresentava de satisfazer os deuses e de conduzir com sucesso o diálogo com o divino, que sustentava toda a sua existência. Era a dialéctica entre a ordem (o respeito a deus) e a transgressão (a ofensa aos seus preceitos) que ditava a sua bem-aventurança ou ruína. Na observância das prescrições divinas, traduzida pelo culto, pela oração e pelo cumprimento da sua vontade, residia a esperança da prosperidade humana.

A morte e a perpetuação da memória

Por vezes, o restabelecimento do diálogo com o deus não era possível. Como vimos anteriormente, a transgressão divina podia levar à morte¹⁸⁰. Fora o que acontecera

¹⁷⁷ l. 15-30.

¹⁷⁸ CAD S p. 366: «to pray», «to implore».

¹⁷⁹ Ou seja, a acção tomada pelo homem devia ser sempre de inspiração divina.

¹⁸⁰ A morte constituía naturalmente um momento de grande consternação. O termo que traduzida as cerimónias fúnebres levadas a cabo na corte do Yamhad é disto um exemplo. Aquando do falecimento da rainha-mãe de Alepo, Sûmûn-na-abî, ter-se-ia procedido ao ritual *hidirtum* (ARM XXVI/1 11). A palavra deriva do verbo *adârum*, que tem o sentido de «temer», «estar incomodado» ou «estar inquieto» (Cf. CAD A/1, *adâru* A, p. 103). Era um espaço de tempo no qual possivelmente se reflectia e reavaliava a relação entre o mundo terreno e o mundo divino. Para os que faziam o luto, mostrar o seu pesar significava deixar descurar a aparência, num testemunho de respeito e de dor. O sinal mais passível de indicar este estado de espírito consistia em manter os cabelos sujos (isto é, impuros), tal como testemunha A.2962: «(Hammurabi) lavou os cabelos (*malî mesûm*) cheios de lamentação» (l. 6. Cf. também ARM XXVI/2 397). O texto

a Atamrum. Nesta perspectiva, o texto publicado em *Cahiers de Nabu* 1¹⁸¹ tem para nós uma importância fundamental. A carta, enviada por um alto-funcionário ao rei de Mari, adianta as possíveis causas da morte do rei Zûzû¹⁸². São três as hipóteses apresentadas para o infortúnio: 1) - «Zûzû ficou cheio da água do seu deus e morreu»¹⁸³; 2) - «Ele caiu do topo da muralha. Uma pedra quebrou-lhe a face. Quando estava a ser transportado, durante a noite, morreu, no caminho»¹⁸⁴; 3) - «Zûzû não ficou cheio da água do deus; ele não morreu porque caiu da muralha; ele morreu da morte do seu deus»¹⁸⁵. No primeiro caso, estaremos perante uma morte por doença. A “água do deus” e o verbo *malûm* («cheio», «coberto») fazem-nos pensar no vocabulário típico das enfermidades¹⁸⁶. Não esquecemos que Attuzar, a serva de Huššuttum, fora, também ela, *coberta (imla-ma)* pelo castigo do deus¹⁸⁷. No segundo caso, tratar-se-á naturalmente de um acidente e, no terceiro, da «morte do seu deus». Ora, esta expressão corresponderá à explicação encontrada pelo interlocutor para entender a morte súbita do rei Zûzû, ou seja, uma intervenção divina. Assim sendo, será possível, nalguns contextos, opor a morte derivada do *šîmtum* (a *ana šîmtim alākum*) à morte como consequência de um castigo divino. No primeiro caso, apresenta-se-nos um quadro natural de ordem: a morte na velhice¹⁸⁸, após se cumprir o destino previsto na harmonia cósmica¹⁸⁹; no segundo,

em causa refere precisamente o culminar do seu processo de luto. Também na versão ninivita da Gilgameš, o deus Šamaš teria assegurado a Enkidu que, «depois de tu morreres, ele (Gilgameš) deixará o seu cabelo sujo / Porá uma pele de leão e correrá pela estepe» (tab. VII, col. III, l. 47-48). A visão da divindade reflecte a esperança comum de que a morte de alguém provocasse nos seus entes queridos um sentimento de inquietação e desassossego. No caso concreto, o falecimento de Enkidu parece suscitar em Gilgameš um desejo de identificação com o seu amigo. Na sua dor, Gilgameš procura recriar o *modus vivendi* em que Enkidu se achara no período anterior à sua humanização (Relembremos como se dera o seu processo de integração na sociedade: «[Enkidu] ungiu-se com óleo e transformou-se num ser humano [awīliš] / vestiu um hábito e tornou-se um homem [kīma muti] [OB II, col. iii, l. 24-27]). A morte aproximava os que faziam o luto do estado caótico em que o mundo originalmente se encontrava.

¹⁸¹ Dominique Charpin, «Tell Mohammed Diyab, une ville du Pays d' Apum», in L. Bachelot, *Tell Mohammed Diyab. Campagnes 1987 et 1988* [NABU, Cahier, I.] Paris, SEPOA, pp. 117-22.

¹⁸² Rei de Šubat-Enlil, antiga capital do reino da Alta Mesopotâmia, até c. ZL 5.

¹⁸³ Veja-se a transliteração em Jack M. Sasson, «On Reading the diplomatic letters in the Mari Archives», in J.-M. Durand (ed.), *Mari, Ébla et les Hourrites: dix ans de travaux, deuxième partie: actes du colloque international* (Paris, mai 1993), *Amurru* 2, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 2001, p. 337.

¹⁸⁴ *idem, ibidem*.

¹⁸⁵ *idem, ibidem*.

¹⁸⁶ Ou possivelmente numa morte por ordálio. Veja-se Daniel Bonnetterre, «The Structure of Violence in the Kingdom of Mari», in *The Canadian Society for Mesopotamian Studies Bulletin* 30, 1995, p. 17.

¹⁸⁷ A expressão utilizada é *šērat ilim* (em *ARM XXVI/1* 279). É possível que se trate de uma alusão a uma doença de pele (cf. nota c)).

¹⁸⁸ Alcançar a velhice significava viver uma vida de acordo com os desígnios dos deuses. A velhice estava associada à sabedoria, facto que transparece na semântica do termo *šibum*. Com efeito, para além de «velho» o termo poderá significar «testemunha» e, quando no plural, *šibūtum* poderá referir-se ao conselho dos anciãos (conselho mais importante em algumas cidades e detentor de um grande poder a nível das decisões do estado [cf. *ARM XIII* 148]. O *šibūtum* encarnava uma espécie de consciência “nacional” [*LAPO* 16, p. 458]). A velhice era, por conseguinte, frequentemente visada nas fórmulas de

apresenta-se-nos a reversão desse quadro, isto é, a diluição da ordem divina e a intervenção dos deuses no sentido de anular o mal causado. Em suma, a participação da divindade no mundo dos homens e, sobretudo, a sentença de morte por ela declarada, não eram senão formas do mariota tornar inteligível a infelicidade e a desventura.

Outros testemunhos relatam com algum detalhe os danos que advinham de lesar a divindade. A carta *ARM XXVI/1 280* descreve o que sucedera a um indivíduo de nome Batahrum: «Os três filhos de Batahrum, o ..., morreram, todos (os três ao mesmo tempo). (...) Ele não tem mais descendência»¹⁹⁰. Seguidamente, o autor da carta apresenta uma possível explicação para o sucedido: «À minha volta, ouvi dizer: “Ele tem X minas de prata pertencentes ao *asakkum* do deus”»¹⁹¹. A desgraça de Batahrum, que se vira privado da sua descendência, estava intimamente associada ao roubo do *asakkum*¹⁹², dos tesouros pertencentes ao deus. A punição não fora contudo a sua morte, mas sim a privação da sua prole.

Esta medida relembra-nos as maldições previstas nos acordos diplomáticos e nas inscrições votivas para aquele que atentasse contra as suas prescrições. Citamos dois casos, a título de exemplo: «Que Aššur suprima com maldade a sua raiz (*šuršum*) e a sua semente (*zērum*)»¹⁹³; «Que ND suprima a sua descendência (*pirhum*)»¹⁹⁴. A descendência (a semente, ou a raiz) tinha um peso fundamental na sociedade, sendo um importante factor de estabilidade social. Com efeito, os filhos representavam a possibilidade de perpetuar a memória do indivíduo. Por um lado, através da conservação do património no mesmo núcleo socioeconómico¹⁹⁵, como vimos anteriormente em *ARM I 109*, por outro, através da realização dos rituais em honra dos

maldição: «Que os grandes deuses, na sua totalidade, o amaldiçoem, de modo a que não atinja nunca, no seio da sua cidade, idade avançada e velhice (*labīrūtam u šībūtam*)!» (*A.2772*, l. 10-15).

¹⁸⁹ Na ordem dos deuses.

¹⁹⁰ l. 5-6 e 14.

¹⁹¹ l. 15-16.

¹⁹² O *asakkum* era o «tabu», o interdito divino. Na linguagem de Mari, a fórmula *asakkam akālum* («comer o *asakkum*») traduzia o acto de transgressão de uma obrigação jurada pelos deuses (a transgressão do tabu divino). Nalguns contextos, *asakkum* referir-se-ia aos bens sagrados, aos bens que deviam ser dispensados para o deus e cujo roubo implicava uma penalidade.

¹⁹³ *A.2772*, l. 16-18.

¹⁹⁴ *A.361*, col. iv, l. 5'.

¹⁹⁵ Este aspecto é sobretudo visível nos casos em que os filhos conservavam o serviço efectuado pelos pais. Na época de Mari, pode ser estabelecida uma diferença entre o «património de função» e o «património familiar», que constituía uma realidade quase exclusiva do universo dos notáveis (veja-se Jean-Marie Durand, «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2003-2004, p. 828). No caso do rei, a delegação dos poderes de pai para filho tornaria, em princípio, possível a manutenção da mesma dinastia no trono. Deste modo, a identidade cultural, social e política não seria abalada aquando da sua morte.

antepassados. De facto, as preocupações apresentadas por Kibrî-Dagan em *ARM* XXVI/1 221, relacionadas com a imprescindibilidade de se realizar o culto aos manes¹⁹⁶ de Yahdûn-Lîm, são sintomáticas dos riscos que se corria ao negligenciar os antepassados defuntos. Honrar os mortos não era apenas uma forma de firmar a identidade pessoal, mas também um meio de propiciar os antepassados, obtendo, por seu intermédio, o favor divino¹⁹⁷.

Nesta perspectiva, as próprias acções tomadas pelo indivíduo durante a sua vida teriam um reflexo na vida dos seus descendentes. A afirmação feita por Samsî-Addu em *ARM* I 76 «O pai de Nûr-Addu adquiriu um nome (*šumam irši*). Todos os seus filhos têm nome (*šumam išû*)»¹⁹⁸ demonstra a importância da obra levada a cabo pelo progenitor. De facto, o nome, ou, se quisermos, a fama, a glória¹⁹⁹, conquistada por Nûr-Addu perpetuar-se-ia pelos seus descendentes directos. O nome adquire o sentido de identidade; ele é o elemento que estabelece a coesão da casa (*bītum*)²⁰⁰, da dinastia ou da família. Nesta lógica, insere-se também a expressão *šūt šumīya* (“aqueles do meu nome” = os da minha família), que se encontra documentada num exemplar dos *ARM*, e reflecte o quadro de relações familiares que pautava a administração real²⁰¹. Resumindo, era o nome que fundamentava a identidade do indivíduo, associando-o à sua família e à sua descendência e possibilitando dessa forma a sua sobrevivência (através da memória).

Para o mariota, tal como para o homem mesopotâmio em geral, o nome precisava o destino²⁰². O facto transparece em *ARM* XXVIII 172: «Os deuses (do país)

¹⁹⁶ *eṭemmū*.

¹⁹⁷ Em princípio, os defuntos, confinados ao mundo dos mortos, estariam em contacto permanente com os deuses do Infra-mundo, podendo intervir junto deles em favor dos seus descendentes. Para além disto, as celebrações mais conhecidas em honra dos mortos (o *kispum*), constituíam simultaneamente um momento de culto aos grandes deuses e aos deuses familiares.

¹⁹⁸ l. 16-17.

¹⁹⁹ Ao nome (*šumum*) estavam também associados os conceitos de linhagem, fama, honra ou glória (*CAD* Š/3, p. 284). Este último aspecto é explorado na epístola *ARM* I 69⁺. Samsî-Addu adverte o seu filho no sentido de seguir os passos do seu irmão, Išme-Dagan, conhecido pela sua valentia na guerra. Tal como ele, Yasmah-Addu deveria «aquando da expedição a Qatna, tu, estabelece um grande nome» (l. 15'-16').

²⁰⁰ Veja-se *ARM* I 77, l. 9: «A casa (*bītum*) de Mari tem nome, tal como a de Qatna».

²⁰¹ *ARM* I 113⁺.

²⁰² Sobre este aspecto, veja-se Jean Bottéro, *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Éditions Gallimard, 1987, p. 126. Em Mari, alguns testemunhos onomásticos reflectem esta realidade. Por exemplo, um dos porteiros que estava encarregado de vigiar o harém de Mari denominava-se Eli-ilī-bilšīnāti («Presta mais atenção a elas do que aos deuses»). O nome correspondia à sua função, ou seja, certificar-se da segurança das mulheres (elas). Para além disto, a *Epopéia de Zimrî-Lîm* refere que o nome do rei mariota havia sido pronunciado pelos deuses “dentro do ventre materno” (Veja-se *FM*, XIV, col. i., v. 12 e 114), o que aponta para a ideia de predestinação divina.

abriram (o caminho) ao nome do nosso senhor, para uma realeza universal»²⁰³. Como vemos, o nome corresponde ao destino de Zimrí-Lîm: a realeza universal (*šarrūt kiššūtum*)²⁰⁴. Logo, estabelecer o nome (*šumam šakānum*) significava, de certa forma, assegurar a memória na posteridade²⁰⁵.

O acto de estabelecer o nome adquire um significado particular na inscrição onde Yahdun-Lîm comemora a construção do templo de Šamaš. A passagem do texto pode inclusivamente ser equiparada a um trecho da famosa *Epopéia de Gilgameš*²⁰⁶. Vejamos. Na inscrição, refere-se que o rei de Mari: «entrou nas montanhas de cedros e buxos, as grandes montanhas, e abateu estas árvores: buxo, cedro, cipreste e *elammakum*. Ele ergueu um monumento-*humûsum*²⁰⁷ e estabeleceu o seu nome (*šumišu ištakan*)»²⁰⁸. Ora, o acto de estabelecer o nome está neste exemplo associado à reclamação do poder sobre o local – as montanhas dos cedros. Para além disto, ele procede da edificação do momento. Ou seja, o estabelecimento do nome está ligado à obra física, obra essa que teria o intuito de perdurar, de ser um monumento visível do seu poder e da sua importância²⁰⁹.

²⁰³ l. 5-7.

²⁰⁴ O termo *kiššūtum* não é comum em Mari; aparece normalmente em épocas posteriores.

²⁰⁵ Com efeito, aquele que «criava um nome» permanecia na tradição historiográfica. É precisamente o que sobressai na composição mariota mais «mediática» de que dispomos: «Louvarei Zimrí-Lîm, o touro do combate / Repetirei o nome do herói pela eternidade (*ana dîri*)» (*Epopéia de Zimrí-Lîm*, FM XIV, col. i, v. 1-2).

²⁰⁶ *Epopéia de Gilgameš*, OB tab. Iii, l. 182-185: «Que o país saiba como é forte a raça de Uruk» Eu iniciarei o trabalho, derrubarei o cedro; um nome que é eterno, eu estabecerei para mim! (*šuma ša dārû ... luštaknam*).

²⁰⁷ O *humûsum* era um monumento comemorativo. Em «Réalités amorrites et traditions bibliques» (*RA* 92, 1998, pp. 27-30) e em «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, pp. 325-326 e 351-353, Jean-Marie Durand evidencia os aspectos culturais, sacrificiais e funerários deste tipo de monumento. Ele podia servir para assinalar o local onde fora enterrado um príncipe caído em combate (*ARM* XIV 86 e A.9), podia comemorar a vitória numa batalha (como, por exemplo, no caso do monumento erguido por Yahdun-Lîm), ou podia servir como testemunho de um acordo concluído (exemplo do conflito relatado em A.3592). Era um elemento de suporte do culto e não um objecto de culto, ao contrário do *sikkanum*. Bertrand Lafont («Sacrifices et rituels a Mari et dans la Bible», *RA* 93, 1999, pp. 71-72) sublinha este último aspecto: o seu carácter de suporte para oferenda. O autor considera inclusivamente que no documento A.3592 o *humûsum* terá servido como uma espécie de «table sacrificielle» onde foram colocados os carneiros imolados para a aliança.

²⁰⁸ E4.6.8.2, l. 52-58.

²⁰⁹ Referimos também a importância de inscrever o nome nos monumentos erguidos nas diversas partes do reino. Se o nome precisava o destino, a palavra precisava a sua existência. Logo, inscrever o nome, isto é, fixar a palavra, significava garantir a sua perenidade – esta é uma característica essencial da cultura acádica. Daí o temor expresso recorrentemente neste tipo de monumentos, de que alguém o rasurasse ou contra ele atentasse. Assim, a certificação da inviolabilidade do nome era assegurada por meio de maldições. Vejamos um exemplo. No final da inscrição de Yahdun-Lîm prevê-se que «quem apagar o meu nome ou o fizer apagar e escrever o seu próprio nome anteriormente aí não registado, ou que aí o faça escrever (...) que esse homem (...) que Enlil, o juiz dos deuses, amaldiçoe a realeza desse homem» (E4.6.8.2, l. 126-139).

Também associada à fundação de um monumento está a carta *ARM XXVI/1 218*. Nela se transmite o discurso de uma divindade, prometendo ao rei de Mari: «Que Zimrî-Lîm erga em... um monumento-*humûsum* e farei permanecer o seu nome *para sempre*»²¹⁰. Novamente, o nome aparece associado à obra física. De destacar aqui a intervenção da divindade²¹¹. A eternidade do nome é uma prerrogativa que deriva da atribuição divina. É o deus quem decide o merecimento do rei e quem lhe concede a permanência (*izuzzum*) da sua identidade²¹².

Na imagem do nome perpétuo transparecem duas importantes vertentes do pensamento mariota: por um lado, estaremos porventura perante um ideal de vida ao qual o homem podia aspirar – o alcance de glória «eterna» – por outro, o nome perpétuo esclarece-nos sobre os benefícios que podiam advir da subserviência incondicional ao deus – a extensão da vida e a sua perpetuação através da memória.

1.2.2. A perspectiva colectiva

Vimos quais eram os aspectos que caracterizavam a relação do homem, a título individual, com o divino. Contudo, a documentação de Mari evidencia que esta mesma individualidade, constatada na relação pessoal com deus, se dissipava quando em contextos político-sociais. O homem não tinha então uma existência isolada; ele definia-se exclusivamente em função do seu grupo social – o grupo familiar tribal que integrava e que estava, por sua vez, associado a um meio geográfico e à divindade que o tutelava.

A estrutura social hierárquica

Os textos de Mari transmitem uma realidade social onde a definição dos grupos populacionais alargados e exteriores à esfera do poder tende a fazer-se mediante a assunção da sua subordinação. Designações como «os fracos» ou «os pequenos» são correntes na linguagem epistolar. Tal sistema pressupõe a existência de uma elite à qual se opunha toda uma massa indiferenciada de cidadãos²¹³. Possivelmente, o contraste

²¹⁰ Veja-se *ARM XXVI/1 218* em Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 98-99.

²¹¹ Sobre este aspecto e sobre a esta carta, veja-se a parte II, capítulo 1.2..

²¹² Também em *ARM I 3* o nome perpétuo (*šumum dārûm*) advém da designação de Yasmah-Addu como governador de Mari, uma decisão que parte da vontade divina.

²¹³ Cidadão é aqui compreendido essencialmente como o habitante de um determinado território.

mais notório fazia-se entre aqueles que pertenciam ao mundo do palácio e que estavam de alguma forma associados à administração real, e aqueles que eram independentes da vida palaciana – os *muškēnū*²¹⁴.

O estatuto de *muškēnum* como um simples «particular» sobressai na carta *ARM XXVIII 77*, enviada por Ibâl-Addu ao rei de Mari. A epístola relembra a conquista da capital do médio Eufrates por Zimrî-Lîm e o auxílio prestado pelo remetente. Porém, ao contrário do que sucedera com o monarca mariota, as expectativas que Ibâl-Addu alimentara relativamente ao seu regresso ao trono familiar ancestral teriam saído defraudadas. O pretendente ao trono do Ašlakkâ, cidade onde a sua família reinara, não retomara o seu devido lugar. Como o próprio afirmava: «Eu, até agora, (ainda) não entrei no trono da casa do meu pai. Sou um *muškēnum*»²¹⁵. A condição evocada por Ibâl-Addu não encontra eco exclusivamente na diferenciação entre o mundo do palácio e o mundo exterior a este. Na realidade, como pretendente ao trono do Ašlakkâ, Ibâl-Addu pertenceria ao grupo dos chamados *madārū*, aqueles que podiam exercer a realeza²¹⁶. Assim, a sua afirmação deixa transparecer um contraste bem mais significativo: aquele que opunha a linhagem real à população em geral. Na prática, a epístola *ARM XXVIII 77* expõe a reversão da sua condição sociopolítica e transmite um cenário contrário à ordem política prevista e predestinada. Ibâl-Addu não atingira o estatuto que lhe convinha como descendente real. A expressão do seu infortúnio materializa-se na figura do *muškēnum*, o membro indiferenciado de uma massa populacional cuja característica principal residia na submissão²¹⁷.

Outros termos apontam para a vulnerabilidade que caracterizava os grupos mais desprotegidos da sociedade amorrita. O termo *tēništum*²¹⁸ pode ser traduzido como «população» e corresponder a uma variante semântica de *muškēnum*²¹⁹. Em *ARM XXVI/1 35*, ele refere-se a um grupo de pessoas que devia ser deportado: «Se tu lebares o grupo (*šābum*), a sua população (*ta-ni-iš-ta-šu-nu*) consta de 10000 (pessoas)»²²⁰. Tratava-se da população que residia nas pequenas cidades e localidades da região do

²¹⁴ *muškēnum* constitui um participio do verbo *šukēnum*, que significa «prosternar-se».

²¹⁵ l. 28-29.

²¹⁶ Veja-se Jean-Marie Durand, «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2003-2004, pp. 830-831.

²¹⁷ Sobre os *muškēnū*, veja-se Daniel E. Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 141 e ss.

²¹⁸ *tēništum* provém do verbo *enēšum* («ser fraco»). Cf. Jean-Marie Durand, «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 1999-2000, p. 705. O termo é corrente na língua de Mari.

²¹⁹ Veja-se *ARM XXVI/1*, p. 173g.

²²⁰ l. 16-18.

Suhûm e que se vira ameaçada aquando da guerra contra Ešnunna. Era uma população maioritariamente campesina que estava muito exposta aos ataques e pilhagens perpetrados pelos inimigos do reino²²¹. Do mesmo modo, o termo *saplum*²²² deverá referir-se aos «humildes» e encontra-se frequentemente em contextos idênticos – quando se refere a população deportada²²³, quando se refere a população que é reunida para a colheita do cereal ou para outros trabalhos do rei²²⁴.

Por último, devemos referir a expressão *šēhrum šēhērtum* (à letra «pequeno pequena»), que designa, também ela, a população geral²²⁵ de uma localidade, distrito ou reino. À semelhança dos termos que analisámos anteriormente, *šēhrum šēhērtum* podia fazer alusão à massa populacional mais desfavorecida, que carecia de especial atenção em caso de raide inimigo: «As margens do Eufrates estão em estado de alerta! A população e o gado foram reunidos»²²⁶. Temia-se um ataque por parte dos seminómadas benjamintas. Os habitantes das margens do Eufrates, ou seja, do coração do reino de Mari, teriam pois sido reunidos, porventura nas fortalezas, de modo a garantir a sua segurança. A exposição dos *šēhrum šēhērtum* às investidas do inimigo e a sua vulnerabilidade são notórias. A dependência do poder político em tempos de crise parece um dado comum. *ARM XXVI/2 365* é um texto onde este aspecto se torna mais claro, uma vez que evidencia o contraste entre a esfera do poder, «os notáveis» (lú.meš *qaqqadāt* NG), e o «povo», os «pequenos»: «(Hammu-rabi) dirigiu-se aos notáveis de Kazalluk, dizendo (...) “reúnam gado e palha, meninos e meninas (*šēhram* [*šēhērtam*])»²²⁷, e façam-nos entrar na Babilónia»²²⁸. A dicotomia entre os governantes / os governados é evidente.

Em conclusão, a sociedade amorrita define sempre a sua população, ou o seu «povo» se preferirmos, em termos da sua subordinação e inferioridade (social, política ou económica). É a dependência e a fragilidade sociopolítica que sobressaem nas expressões que estudámos: «os fracos», «os pequenos», «os baixos», «os que se prosternam». A esta população geral, que vivia, *grosso modo*, nas regiões rurais,

²²¹ *ARM XXVI/1 37*.

²²² *saplum* é uma variante ocidental do acádico *šaplum* («baixo»). Em certos casos, assemelha-se ao sentido de *muškēnum* (cf. *ARM XXVI/1*, p. 16, n. 42).

²²³ *ARM XXVI/2 393*.

²²⁴ *ARM II 67 e 88*.

²²⁵ Cf. *ARM XXVI/1*, p. 174b) e p. 351d).

²²⁶ *ARM XIV 84*⁺, l. 12'-13'.

²²⁷ Jean-Marie Durand considera tratar-se, neste exemplo, de uma referência à juventude de Kazalluk (*LAPPO 17*, p. 207).

²²⁸ l. 20-21 e 28-30.

opunha-se uma aristocracia, cujo domínio privilegiado era o centro urbano da cidade. Na elite enquadravam-se aqueles que pertenciam à esfera do palácio ou do templo e que podiam tomar decisões políticas. Com efeito, nenhum dos termos acima referidos alude a um grupo social com capacidade política.

Assim, não estamos longe da divisão social primordial expressa em *Atra-Hasīs*, na forma de dois grupos complementares: os Annunaki e os Igigi. A sociedade amorrita é uma sociedade hierarquizada, que assenta a sua organização em diferentes escalas de poder. Neste caso, hierarquia toma o sentido de ordem. É precisamente o que transparece nas grandes epopeias mitológicas mesopotâmicas. A sociedade divina, à semelhança da humana, só encontra sentido na estruturação, na repartição de funções e, como veremos adiante, na escolha de um líder político.

Também em Mari encontramos um universo divino dividido segundo uma estrutura hierárquica bem definida. O relato profético contido em *ARM XXVI/1 196*²²⁹ é disto um exemplo. Nele intervêm quatro divindades: Dagan, Tišpak, Yakrub-El e Hanat. O deus Dagan assume o papel de líder da assembleia divina. Como governante, Dagan apresenta diante do conselho dos deuses os seus decretos e proclama a sua justiça, ordenando o fim do poder de Tišpak sobre o país²³⁰. O papel de Dagan assemelha-se ao de um verdadeiro rei, que impõe a ordem e exerce o poder sobre os seus subalternos. Num segundo nível, vemos intervir Yakrub-El, divindade importante em Terqa, tal como o deus Dagan, que assume o papel de intermediário de Hanat²³¹ e que advoga por ela junto do deus supremo. A realidade divina espelha a própria realidade humana, confere-lhe sentido e define-a, impondo como norma a existência de vários graus de autoridade e de diferentes linhas de comunicação com o poder.

O poder colectivo: a definição do grupo

Dentro dessa massa populacional mais ampla existiam diferentes grupos familiares, cuja estrutura reflectia uma realidade própria aos costumes e tradições amorritas. Com efeito, a família beduína diferenciava-se da do centro-sul da Mesopotâmia por ser de tipo alargado. Mais complexa, admitia como de igual importância a reputação da família materna, dando-lhe um relevo semelhante à do grupo

²²⁹ Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 47-48.

²³⁰ Sobre o contexto da epístola e sobre o país/região a que se refere, *idem*, pp. 49-50.

²³¹ Deusa poliade da maior cidade localizada a sul de Mari.

paternal. Assim, o indivíduo podia valer-se da sua linhagem materna para afirmar a sua precedência sobre alguém. Em *ARM XXVI/2* 377, numa contenda entre dois meios-irmãos, Šarrum-andullî destaca a sua superioridade, questionando o seu opositor do seguinte modo: «Tu não sabes o nome da família da minha mãe (*šum mahraštīya*)?»²³².

Para além de dar igual primazia aos laços maternos, a família amorrita fazia recuar a sua linhagem até ao avô, o chefe de família e figura principal do grupo, e englobava no seu seio todos os seus filhos, suas esposas e descendentes. Vemos assim extravasar-se o núcleo de relações familiares que caracterizava a sociedade mesopotâmica tipicamente urbana: o pai, a mãe e os filhos.

A metáfora que melhor traduz as características do grupo familiar/tribal beduíno, a sua união, e a necessidade fundamental de ter o seu próprio domínio territorial é porventura o «ninho» – *qinnum*. Na linguagem de Mari, a derrota do inimigo do rei podia ser expressa sob a forma “a dispersão dos seus ninhos”. A *Epopéia de Zimrí-Lîm*, texto literário onde se relata a derrota dos adversários (*ekallateus* ou *benjaminitas*)²³³ ocorrida nos primeiros anos do governo do monarca, refere que: «Ele ribombou e dispersou os seus ninhos, pelos quatro cantos do mundo ele dispersou a sua vontade»²³⁴. O sujeito da acção poderá ser o deus Addu²³⁵, que, segundo consta no desenrolar da narrativa, teria auxiliado o monarca e possibilitado a sua conquista. Ora, a dispersão (*purrurum*) dos ninhos assinala a ruína dos inimigos, cuja força residia certamente na coesão familiar²³⁶ e na posse de territórios²³⁷ aos quais podiam chamar de «casa».

Neste aspecto, a carta A.1258⁺, já aqui referida, é mais expressiva. A epístola foi composta por um escriba desacreditado, que havia sido destituído das suas funções devido às calúnias que alguém lançara sobre ele. Num estilo muito literário, o escriba narra a sua desgraça e apresenta ao rei as suas súplicas. Ele compara-se a um «[*espírito*

²³² l. 32-33. Ambos seriam filhos do mesmo pai, mas teriam mães diferentes. Ver *ARM XXVI/2*, p. 190k).

²³³ Sobre a dúvida quanto ao inimigo mencionado no início da epopeia, veja-se Michaël Guichard, *FM XIV*, p. 104. Na realidade, a epopeia deverá fazer referência a dois episódios diferentes, sendo que o segundo se refere à conquista do Ida-Maraş.

²³⁴ *FM XIV*, col. i, v. 20-21. Sobre *ṭēmum*, ver Michaël Guichard, *FM XIV*, p. 36 : «*ṭēmum* peut designer la dimension spirituelle ou morale de la personne, ce qu’il reste d’elle lorsque son corps social a disparu».

²³⁵ Na realidade, existe uma certa ambiguidade relativamente a esta questão. O «ribombo» é naturalmente associado ao deus da tempestade. Contudo, o desenrolar da narrativa faz transitar a acção para o rei de Mari. Parece haver, por conseguinte, uma associação entre o monarca mariota e o deus principal de Alepo. Cf. Michaël Guichard, *FM XIV*, pp. 34-35.

²³⁶ É o que acontece, por exemplo, com as tribos benjaminitas aquando da sua coesão contra o poder central de Mari, no início do reinado.

²³⁷ Muitos dos problemas que opõem o rei de Mari aos benjaminitas derivam do facto destes terem conquistado, já numa altura anterior ao seu governo, vários territórios no centro do reino de Mari.

(?)²³⁸ errando na estepe» e afirma que «não conheço lugar onde me aninhar ([a-q]a-na-nu)²³⁹». Já no final da carta, em tom apologético, o autor relembra que «o meu senhor restaurou o país e fixou a população dispersa²⁴⁰ / Ele deu residência fixa aos homens livres que se tornaram errantes (dumu-meš *awīl muttaggišūtim*)²⁴¹ e fê-los recuperar a sua terra»²⁴². A imagem do ninho, da família, do local de residência²⁴³, opõe-se à do ser «errante», ao indivíduo que não tem lugar, que perdeu a sua terra. Neste sentido, o ninho corresponde à metáfora de ordem por excelência: era no ninho (na família ou no grupo) que o homem adquiria a sua identidade e firmava o seu estatuto como membro da comunidade. Fora do ninho, o indivíduo era um desenraizado, alguém que não fazia parte das estruturas sociais²⁴⁴.

Como sublinha Jean-Marie Durand²⁴⁵, a época a que se reportam os textos de Mari evidencia o desejo amorrita²⁴⁶ de deixar de lado a «errância»²⁴⁷ e de procurar uma residência fixa. A expressão máxima desta ideologia é porventura a própria dinastia Lîm, que, não esquecendo as suas origens tribais e não afastando uma transumância periódica, estabelece como seu domínio a cidade-reino de Mari. Nesta perspectiva, revelam-se fundamentais dois vectores ideológicos: 1) – num plano nuclear, a importância de possuir uma casa, eventualmente concedida pelo rei²⁴⁸; 2) – num plano

²³⁸ O texto encontra-se danificado. Esta hipótese de reconstituição foi proposta por W.G. Lambert (veja-se Dominique Charpin, «Les malheurs d'un scribe ou de l'inutilité du Sumérien loin de Nippur», *CRRAI* XXXV, 1992, p. 16).

²³⁹ Proposta de edição de Jean-Marie Durand, *LAPO* 16, p. 104. O verbo *qanānum* significa «nidificar» (*CAD* Q, p. 80). A.1258⁺, l. 2'.

²⁴⁰ *nišē saphātum* é a população dispersa. *sapāhum* corresponde ao verbo «dispersar».

²⁴¹ De *nagāšum* Gtn: «errar» (*CAD* N/1, p. 108).

²⁴² l. 20'-21'. Tradução de Jean-Marie Durand, em *LAPO* 16 22, p. 105.

²⁴³ O ninho poderá referir, paralelamente ao grupo humano, o espaço onde ele residia, o lugar (*ašrum*). Veja-se a declaração «eu não tenho sítio onde me aninhar» (l. 2').

²⁴⁴ O *muttaggišum* era aquele que não tinha casa, que vagueava sem pouso e que não estava integrado na sociedade. Vejam-se os seguintes exemplos: «que o meu senhor faça com que estes jovens tenham uma formação, para que não se tornem vagabundos/desorientados» (A.55, l. 28-29) e «a minha casa (*bītum*) foi entregue a outro, de modo que a minha família se tornou errante» (*ARM* XXVII 2, l. 30-31). A associação à casa é fundamental.

²⁴⁵ «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2003-2004.

²⁴⁶ Pelo menos de uma parte significativa da população.

²⁴⁷ A prática da deportação podia ser assinalada pelo verbo *nasāhum*. No fundo, o que a deportação previa era precisamente o «desenraizamento» (Cf. Daniel Bonnetterre «Surveiller, punir et se venger: la violence d'état à Mari», *MARI* 8, 1997, p. 550), a anulação das solidariedades do grupo, a sua dispersão e a privação da sua terra de origem.

²⁴⁸ Na ideologia amorrita, o rei era o detentor de todas as terras: «As cidades, a terra e o céu são do meu senhor» (*ARM* II 55, l. 10). Esta declaração constitui o reconhecimento, por parte de um príncipe benjaminita, do poder que o rei detinha sobre os domínios onde os semi-nómadas estavam instalados (devemos ter presente que esta carta data de um período posterior ao estabelecimento da paz e ao regresso dos benjaminitas aos seus domínios de origem).

mais alargado, a importância de estar ligado a uma terra, cujos costumes e ritos eram partilhados por todos aqueles que com ela firmavam uma relação.

No primeiro caso, tratava-se de uma necessidade de alojar e agrupar num mesmo espaço físico toda a família. É neste sentido que podemos compreender a semântica ambivalente da palavra «casa» (*bītum*), que traduzia não só o edifício arquitectónico em si mesmo mas também a população que nele habitava, ou seja, a família²⁴⁹. Um aspecto fundamental da casa era o facto de constituir um local de comunhão e comunicação com os membros da família que já haviam partido. Era na casa, mais concretamente no seu subsolo, que eram normalmente enterrados os familiares defuntos²⁵⁰. Assim, o ritual do *kispum*, a que anteriormente aludimos, fazia-se, no quadro familiar, dentro da casa, celebrando o domínio que lhe era próprio, perpetuando a memória dos seus membros e afirmando-o como um lugar de pertença, convívio e partilha. Em suma, a casa permitia estreitar os laços do grupo²⁵¹.

No segundo caso, tratava-se da afirmação do local de origem do grupo. Na época amorrita, era comum dar-se grande importância ao meio de onde provinha a tribo ou o clã. Este facto é constatado pela onomástica. Vários indivíduos são denominados consoante aspectos da geografia que caracterizava o território onde a sua tribo vivia²⁵². A ligação do homem à terra tem também o seu impacto na expressão religiosa beduína. Ao contrário do que sucedeu junto da população citadina, os beduínos nómadas não davam primazia à antropomorfização. O seu estilo de vida obrigava a que, regularmente, se deslocassem pelos percursos da planície com o intuito de apascentarem os seus rebanhos. Eram os rios, as árvores, as pedras, as montanhas, enfim, os acidentes geográficos, que definiam e delimitavam o ambiente por onde circulavam. Esta necessidade de definição concretizou a primeira aproximação à noção de divino²⁵³. A

²⁴⁹ *nišū* significa «pessoas» e poderá referir a família ou mais concretamente o grupo composto pela família e pelos seus servos (a domesticidade da casa ou, se preferirmos, a componente humana do património da casa). Se recuperarmos a afirmação contida em *ARM XXVII 2* (acima, nota 244), podemos constatar a importante associação entre a *bītum* e o *nišū*.

²⁵⁰ Jean-Claude Margueron, *Mari, Métropole de l'Euphrate au IIIème et au début du IIème millénaire avant J.-C.*, Picard, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris, 2004., pp. 455-456.

²⁵¹ A interessante expressão presente em *FM VII 13* é um bom exemplo desta lógica. Nesta epístola, enviada por Warad-ili-šu a Šû-nuhra-Hâlû, dois funcionários do Estado, o remetente relembra o destinatário das suas obrigações: «Não negligencie a casa» (l. 16-17). Na verdade, os dois pertenceriam muito provavelmente a uma mesma família e a uma mesma casa, que não seria outra senão a casa do próprio monarca.

²⁵² Veja-se Jean-Marie Durand, «L'emploi des toponymes dans l'onomastique d'époque amorrite (I) Les noms en mut-», *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 8, 1991, pp. 81-97.

²⁵³ Cf. Jean-Marie Durand, «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2002-2003, pp. 745-767, especialmente p. 767.

pedra ou a montanha, que se apresentava à vista do homem beduíno e lhe permitia situar-se na paisagem, materializou a primeira forma de entidade sagrada. Assim, verificamos uma dicotomia entre as práticas típicas do meio sumério-acádico, onde a prioridade era dada aos fenómenos naturais²⁵⁴, aos corpos celestes e à sua personificação, e aquelas que caracterizavam o meio beduíno/nómada, onde a precedência era concedida aos elementos da paisagem. Para o homem nómada, importava acima de tudo o meio que o rodeava, o espaço por onde circulava. Era o conhecimento da geografia onde actuava que permitia a sua vivência diária e a sua integração no mundo.

Assim sendo, era natural que os membros das tribos ou clãs que partilhavam o mesmo domínio territorial se regessem pelos mesmos princípios e obedecessem aos mesmos parâmetros socio-religiosos. A sobrevivência das práticas nómadas é mais visível no reino do Numhâ, berço de várias dinastias amorritas. Efectivamente, tanto Hammu-rabi como Samsî-Addu aparecem intimamente associados a esta região, onde porventura remontava a sua ancestralidade²⁵⁵. Um dos domínios onde estas práticas são mais notórias é o da justiça. Ao contrário do que se passava no mundo sedentário, onde o rei era o senhor da justiça, detendo a exclusividade sobre os casos capitais, na sociedade nómada, a justiça devia ser praticada dentro da familiaridade do grupo. É o que demonstra a prática do *niqumum*²⁵⁶ – a vingança.

Na verdade, o *niqumum* correspondia ao direito de verter o sangue, uma prerrogativa associada, no mundo urbano, ao monarca. Na sociedade beduína, porém, vingar a morte de um membro da comunidade não era uma mera forma de punição mas sim uma obrigação moral²⁵⁷. Ao retribuir o mal causado a um dos seus membros, o grupo valorizava a sua colectividade, estreitava as suas solidariedades e demonstrava que o seu poder residia na união. O grupo sobrepõe-se à individualidade. A expressão política não tem neste domínio qualquer peso. Com efeito, o grupo actua como um todo que se rege não segundo os princípios políticos do estado ou do monarca ao qual jurara

²⁵⁴ Sobre a religiosidade do IV milénio a.C. e a evolução das «metáforas» religiosas ao longo dos séculos, veja-se Thorkild Jacobsen, *The treasures of darkness: a history of Mesopotamian religion*, New Haven and London, Yale University Press, 1976, sobretudo p. 5-11, 21-22.

²⁵⁵ Os amorritas que mais tarde se instalaram no país de Akkad, em Ešnunna ou na Babilónia, teriam permanecido por tempo indeterminado no Sindjar.

²⁵⁶ Sobre o *niqumum*, veja-se o artigo de Jean-Marie Durand, «La vengeance à l'époque amorrite», *FM* VI, 2002, pp. 39-50.

²⁵⁷ Cf. Daniel Bonnetterre, *art.cit.*, p. 542.

fidelidade, mas segundo uma lógica de sangue; são os laços familiares que ditam o seu sentido de justiça.

Como referimos, é no Numhâ que os antigos costumes tribais têm uma expressão mais acentuada. Em muitos aspectos, a zona do Sindjar e da Alta Mesopotâmia, locais onde originalmente se instalam as tribos amorritas provindas da região costeira localizada entre Ugarit e o Djebel Bišri, constituem verdadeiras áreas de conservação das antigas práticas políticas e sociais nômadas. Uma das cartas que menciona o *niqnum* refere-se precisamente a um conflito envolvendo indivíduos do Numhâ e do Yamutbal²⁵⁸, ambos grandes centros de tradição tribal situados no Sindjar. É inclusivamente provável que o nome Yamutbal fosse originalmente a designação de uma tribo bensimalita, tendo posteriormente passado a designar o seu território de implantação. Ao fazerem a sua incursão em território mesopotâmico, estas tribos terão levado consigo as suas designações de origem, com as quais estavam familiarizadas, o que explica que vejamos frequentemente as mesmas designações topográficas em diferentes zonas do mapa siro-mesopotâmico²⁵⁹. Novamente, o meio geográfico afirma-se como de primordial importância para o homem amorrita.

O Numhâ é também um dos países²⁶⁰ onde vemos intervir com maior peso político o grupo dos chamados «anciãos». Esta forma de colectividade evidencia outro aspecto importante do grupo, agora na sua expressão mais abrangente, isto é, o país. Isto porque os anciãos adquirem, em certas circunstâncias, o papel de defensores das tradições ancestrais²⁶¹. Vejamos. Em *FM* II 118, o alto funcionário Zikrî-Addu escreve ao rei de Mari informando-o acerca do tipo de aliança que Simah-ilânê, rei de Kurdâ²⁶², esperava estabelecer com ele. Segundo informa Zimkrî-Addu: «É segundo a ordem (*ina qabê*) do *mātum* que Simah-ilânê escreve ao meu senhor»²⁶³. Ora, o *mātum*, isto é, o país, deverá corresponder, de acordo com outra documentação datada do mesmo

²⁵⁸ A.3680.

²⁵⁹ De facto, Emutbal/Yamutbal é o nome também atribuído à região onde se situava o reino de Larsa. Na verdade, no início do IIº milénio a.C., uma parte da tribo terá migrado para sul, instalando-se numa nova zona e adoptando a mesma nomenclatura. Veja-se, sobre esta questão, o importante estudo de Dominique Charpin, «La “toponymie en miroir” dans le Proche-Orient Amorrite», *RA* 97, 2003, pp. 3-34, em particular p. 15.

²⁶⁰ O «país» não refere necessariamente uma entidade política independente, mas sim um domínio territorial dotado de uma certa autonomia e de uma identidade própria.

²⁶¹ Aqui não tanto a nível das solidariedades tribais mas sim ao nível dos costumes próprios do país.

²⁶² Capital política do país do Numhâ.

²⁶³ l. 19'e 21'.

período, ao conjunto dos *sugāgū*²⁶⁴ + anciãos (lú šu-gi-meš)²⁶⁵. Assim sendo, os anciãos funcionavam como um órgão independente, que aconselhava o seu soberano em questões de política²⁶⁶. No caso concreto, e uma vez que os mesmos corresponderiam a uma espécie de “consciência nacional”²⁶⁷, o seu conselho ia no sentido de se seguir o mesmo modelo de relação que teria imperado nos reinados anteriores: «Nós devemos seguir o que havia nos tempos antigos (*aqdamī*)»²⁶⁸. É a sua própria história, a sua memória colectiva, que lhes interessa – no fundo, o *aqdamum*²⁶⁹.

No exemplo que acabámos de analisar, o *mātum* não refere exclusivamente uma realidade geográfica. Na verdade, ele designa simultaneamente a massa populacional do país (ou, pelo menos, a sua elite). A titulatura adoptada pelos reis de Mari expressa este mesmo aspecto: «rei do país Hana» não define uma extensão territorial mas sim uma realidade populacional. O *mātum* («país») corresponde porventura à forma mais alargada da expressão colectiva. Por *māt* Hana subentende-se a população bensimalita que estava sob a égide do rei de Mari mas não fazia parte das estruturas sedentárias. Estas, constituíam o que Yahdun-Lîm e Zimrî-Lîm designavam simplesmente por Mari ou por *māt* Mari – o reino propriamente dito, em toda a sua extensão territorial, repartido pelas suas quatro divisões administrativas.

Para os beduínos, as filiações tribais sobrepunham-se frequentemente aos interesses do *mātum*, do país. Aliás, continuava a ser o grupo familiar tribal a deter o papel mais importante em certos conflitos sociais, nomeadamente aqueles que eram motivados por questões geográficas. É o que acontece no litígio reportado em *ARM* XXVIII 95. O relato apresentado por um vassalo do rei de Mari dá conta da contenda existente entre o rei de Šunâ e o rei de Kiduhhum, território que fazia parte do país do Apum. O foco da discórdia era cidade de Šunhûm, que ambos reclamavam como sua.

²⁶⁴ O *sugāgum* era um funcionário administrativo, que supervisionava as pessoas independentes da gestão do domínio real, a população privada. O *sugāgum* era a principal figura na administração da cidade.

²⁶⁵ Veja-se a carta *FM* II 117.

²⁶⁶ A pressão exercida pelos anciãos junto do rei de Kurdâ evidencia uma realidade algo ausente no universo mariota propriamente dito, onde aquele grupo não dispunha de um peso político equiparável. No entanto, os textos de Mari demonstram que em certos centros políticos, tais como Urkiš ou Tuttul, os anciãos detinham precedência sobre a figura do rei ou do líder. Quer em termos políticos, quer em termos sociais ou religiosos, a colectividade expressa pela voz dos «anciãos» representava uma reminiscência de anteriores tradições sociopolíticas. É, na verdade, possível que em muitos aspectos estejamos perante uma longa herança histórica urbana caracterizada pela relação de forças entre o rei e o poder colectivo. Veja-se Daniel E. Fleming, *op. cit.*, p. 199.

²⁶⁷ *LAP* 16, p. 458.

²⁶⁸ l. 14’.

²⁶⁹ Sobre este passado, veja-se o ponto 1.1. da parte II.

Ora, não havendo consenso, o caso deveria ser julgado por ordálio²⁷⁰. Cada grupo encarregado de mergulhar no rio, defendendo a causa do seu país, teria, como era hábito neste tipo de procedimentos, de pronunciar uma sentença. Relativamente ao grupo de Ilî-Eštar, a fórmula pronunciada seria: «Esta cidade é a minha cidade e desde os tempos antigos (*ištu aqdamî*)²⁷¹ foi doada em parte ao Yabasûm. Foram as pessoas do Apum que a deram de presente»²⁷². Do mesmo modo, a parte do Kiduhhum deveria proferir a seguinte sentença: «Esta cidade pertence a Šubram²⁷³. Como poderia ela ter sido doada em parte, depois dos tempos antigos, aos beduínos?»²⁷⁴.

Para além da questão da doação da terra, estava em causa a filiação de Ilî-Eštar, rei de Šunâ, ao ancestral clã Yabasâ²⁷⁵ e a implantação deste em terras da alta Jazira. Os direitos de propriedade prendiam-se essencialmente com a antiguidade da posse do respectivo território. Antiguidade adquire aqui o sentido de legitimidade. De facto, esta terra, tal como outras, teria sido atribuída pelos estados da região aos beduínos aquando da sua sedentarização²⁷⁶, porventura já no séc. XVIII a.C.²⁷⁷. É isto mesmo que defende Ilî-Eštar: os seus laços clânicos ao Yabasûm, detentor da terra desde os tempos antigos (*aqdamum*), faziam com que a mesma fosse sua por direito.

Em conclusão, eram os laços tribais que estavam na base da afirmação do grupo. A tradição era uma forma de manter viva a coesão e de celebrar a solidariedade do grupo. Na origem encontrava-se a essência da sua identidade.

²⁷⁰ Recorria-se ao ordálio sempre que não era possível recolher provas de modo a obter a veracidade de um determinado assunto. O julgamento era então posto nas mãos da divindade. Em Mari, o ordálio consistia numa prova de mergulho, onde cada uma das partes era submetida ao juízo do deus-rio (^d₁₇).

²⁷¹ De notar que o juramento pronunciado utiliza a mesma expressão que encontrámos anteriormente para referir o passado de tradições beduínas – o *aqdamum*.

²⁷² I. 24-26.

²⁷³ Šubram era nesta altura o governador de Šubat-Enlil, capital do país do Apum.

²⁷⁴ I. 29-30. Sobre esta interpretação do texto, veja-se Jean-Marie Durand, «Peuplement et sociétés à l'époque amorrite (I) Les clans bensim'alites», *Amurru* 3, 2004, p. 146.

²⁷⁵ Yabasûm era um dos clãs do grupo Yabasâ, uma divisão bensimalita mais antiga e mais abrangente. Os beduínos bensimalitas dividir-se-iam em duas grandes confederações/grupos, os Yabasâ e os Ašarugâyum. Esta bipartição poderá corresponder a uma anterior dicotomia territorial. Os Yabasâ ter-se-iam estabelecido mais a norte, firmando pactos com os estados da região.

²⁷⁶ Cf. Jean-Marie Durand, *idem, ibidem*.

²⁷⁷ A expressão *ištu aqdamî* aponta para um tempo anterior ao período de exílio dos beduínos. Todavia, é possível que a mesma seja usada de forma a sublinhar os direitos de propriedade de Ilî-Eštar ou porventura de modo a referir uma anterior concessão aos membros da sua família. Assim, a doação da terra pelo país de Apum poder-se-á ter verificado apenas aquando do regresso dos beduínos exilados, ou seja, após a morte do rei da Alta Mesopotâmia, Samsî-Addu, em 1775 a.C..

A importância do parentesco é visível a vários níveis. Podemos dizer que a própria denominação tribal expressa, de certa forma, o vínculo familiar que unia todos os membros da tribo. Benjaminitas e bensimalitas, as duas principais confederações amorritas, seriam, assim, definidas segundo a metáfora dos “filhos de” (*dumu*). Os primeiros correspondiam aos “filhos da direita” e os segundos aos “filhos da esquerda”, nomenclatura que evidencia acima de tudo uma dualidade geográfica. De modo semelhante, a nível local, os habitantes de uma cidade ou território eram designados como os “filhos de NG” (*dumu-meš NG*). A metáfora alude à identidade que unia todos os membros de um determinado território ou confederação. É o sentimento de pertença e identidade que transparece nesta designação.

Outro aspecto importante prende-se com os nomes próprios amorritas. Jean-Marie Durand põe grande ênfase na onomástica²⁷⁸. Efectivamente, ela permite-nos chegar a algumas conclusões importantes. O primeiro aspecto que podemos sublinhar é o facto do indivíduo ser definido essencialmente em relação ao seu grupo, à sua família e não a um deus pessoal. Com efeito, antropónimos tais como *Hammu-rabi*, *Halû-rabi*, ou *Dâdî-hadun*, referenciam o indivíduo consoante as suas relações de parentesco. *hammum* («o chefe de família», «o parente»), *dâdum* («o tio materno») e *hâlum* («o tio materno») não são termos comuns na antroponímia acádica; eles denotam uma realidade essencialmente tribal, onde a família alargada detinha primazia sobre a célula nuclear. Por outro lado, o indivíduo podia ser denominado segundo o grupo mais alargado no qual se inseria a sua família – a tribo (*lîmum*) ou o clã (*gâyum*). Os nomes próprios da dinastia Lîm são disto um exemplo.

O chefe da família e antepassado comum era uma figura de primordial importância no universo conceptual dos amorritas. Fazer recuar a linhagem até uma figura ancestral, mítica, era uma forma de legitimar o poder do grupo ou da dinastia. Para além disso, a própria coesão e identidade da confederação tribal eram sustentadas pela afirmação de que todos as suas tribos/clãs provinham de um mesmo antepassado.

²⁷⁸ Vejam-se os seguintes estudos: «L'emploi des toponymes dans l'onomastique d'époque amorrite (I) Les noms en mut-», *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 8, 1991, pp. 81-97; «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2000-2001, pp. 693-705 e 2001-2002, pp. 741-761 e «A propos des noms de parenté à Mari», *MARI* 2, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1983, pp. 215-217.

Na prática, não seriam senão uma mesma família²⁷⁹. Isto explica que listas de epónimos muito distintas, elaboradas com vista à celebração do *kispum*, incorporem os mesmos antepassados tribais. Essa unidade primitiva encontra ainda alguns ecos no período dos textos de Mari. O nome da divindade poliade desta cidade é um dos indícios que corroboram a afirmação de que a sustentabilidade do grupo se apoiava na eleição de um antepassado mítico. De facto, Itûr-Mêr, segundo o nome deixa transparecer²⁸⁰, teria sido um antigo herói dos bensimalitas, que fora posteriormente divinizado²⁸¹. Toda a dinastia Lîm teria uma ligação a esse ser humano deificado, que assinalava a identidade da grande família bensimalia nas terras onde se situava a actual Mari.

O facto da importância política do divinizado Itûr-Mêr se notar sobretudo a nível local demonstra que o mesmo teria adquirido grande relevância no domínio territorial onde se instalara a sua tribo. Assim, o próprio Samsî-Addu, que pertencia não só a uma dinastia diferente como tinha também afinidades tribais muito distintas, reclamava que os territórios de Mari e das margens do Eufrates «(foi) Itûr-Mêr que mos doou na sua totalidade (para governar)»²⁸². O facto não é de estranhar uma vez que as divindades de cidades “estrangeiras” eram normalmente aceites sem reserva como deuses tutelares dos seus locais de origem. Mesmo os membros de outras entidades políticas admitiam que eles eram, acima de tudo, representantes do plano celeste e, como tal, seres divinos que compunham o panteão todo-abrangente²⁸³.

A afirmação de Itûr-Mêr na região de Mari confirma a influência e o prestígio que eram concedidos aos antepassados, heróis tribais, promotores da consciência histórica do grupo. Todavia, apesar de Itûr-Mêr ser “rei”²⁸⁴ na capital do país de Mari, era Dagan quem detinha a preeminência na região do médio Eufrates. Na verdade, nesta época, as diferentes regiões do mapa siro-mesopotâmico eram “sede” de diferentes poderes divinos.

²⁷⁹ Cf. Dominique Charpin e Jean-Marie Durand, «'Fils de Sim'al': Les origines tribales des rois de Mari», *RA* 80, 1986, p. 170.

²⁸⁰ Itûr-Mêr deverá significar «a tempestade voltou», numa estrutura onomástica que evidencia um nome pessoal e não um nome divino (Cf. Jean-Marie Durand, «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, pp. 189-192).

²⁸¹ É possível também que a figura de Itûr-Mêr tenha entrado no Šuprum (zona onde originalmente se encontravam os bensimalitas e onde o deus está documentado) a partir do Ida-Maraş, aquando da descida de Yagîd-Lîm. Veja-se Ichiro Nakata, «The god Itûr-Mêr in the middle Euphrates region during the Old Babylonian Period», *RA* 115, 2011, p. 132.

²⁸² A.2231, l. 8'-10'.

²⁸³ Veja-se acerca deste aspectos, Jean Bottéro e Samuel Noah Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris, Éditions Gallimard, 1989, pp. 63-64.

²⁸⁴ *ARM* X 63, l. 16.

O culto de Dagan terá adquirido maior expressão nas cidades de Terqa, Sagarrâtum e Tuttul, onde se localizavam os seus templos mais importantes. Como vemos, a geografia do culto do deus corresponde a uma parte substancial do território de Mari – as margens do Eufrates. Foi precisamente nesta região que se implantaram, antes do período de governo de Yahdun-Lîm, várias tribos benjaminitas. E, curiosamente, Dagan era uma divindade popular sobretudo junto desta confederação tribal. Na documentação encontramos inclusivamente vários testemunhos que apontam no sentido de ele ser equiparável, na teologia do médio Eufrates, ao Enlil mesopotâmico, o deus supremo do panteão. O seu papel como deus dos antepassados, que presidia ao culto dos defuntos, não será alheio a esta realidade.

Estes deuses regionais²⁸⁵, muito associados aos cultos tribais e aos territórios de origem dos diversos clãs, sobrepõem-se, na antroponímia, aos deuses familiares ou pessoais. Nomes como Iddin-Dagan ou Hadnî-Addu²⁸⁶ poderão, por conseguinte, fazer referência a uma devoção oficial. O deus Addu, tal como Dagan, teria o seu próprio domínio de poder, a sua zona de administração por excelência, que englobava os territórios do Ida-Maraş e a região do Yamhad. Addu era o grande deus dos bensimalitas, que se julgava inclusivamente ter outorgado a realeza aos reis de Mari²⁸⁷. Um aspecto curioso prende-se com a ligação destes dois deuses, os mais importantes do panteão do médio Eufrates, aos ciclos da vida e da morte que caracterizavam as divindades com capacidade regeneradora. Na verdade, ambos se adaptavam a uma concepção de vida tipicamente nómada, que valorizava os padrões sazonais do tempo, ao ritmo dos quais se organizava a sua vivência quotidiana.

Addu e Dagan assumem-se assim como uma dupla divina cuja complementaridade era imprescindível para a existência amorrita. A sua acção conjunta traduzia uma noção de ordem temporal cuja essência assentava na dinâmica do binómio terra – céu. De facto, Dagan²⁸⁸, o deus ctónico do cereal, morria aquando do

²⁸⁵ Sobre o facto do mundo próximo-oriental estar, à época dos Arquivos Reais de Mari, dividido entre diferentes zonas religiosas, veja-se Jean-Marie Durand, *op. cit.*, p. 306 e ss.

²⁸⁶ Hadnî-Addu aparece num selo cilíndrico de Zimrî-Lîm datado do início do seu governo. Hadnî-Addu seria o seu verdadeiro pai. É também este o nome escolhido para nomear o herdeiro do último rei de Mari. Hadnî-Addu teria naturalmente uma grande ligação ao deus Addu, divindade dos bensimalitas.

²⁸⁷ Reis bensimalitas, da dinastia Lîm.

²⁸⁸ Dagan era o deus do cereal (de **dagnum*, possível termo aparentado ao hebraico *dāgān*). A sua associação ao culto dos antepassados defuntos explica-se precisamente pelo aspecto simbólico do cereal que era depositado na terra com vista a alimentar as gerações futuras (Jean-Marie Durand, *op. cit.*, p. 176). A imposição de Dagan na região do médio Eufrates, onde a escassez em cereais se tornava por vezes problemática (veja-se, por exemplo, *ARM XXVIII 16*), não é de estranhar.

aparecimento das grandes intempéries, dando então lugar a Addu²⁸⁹, deus celeste das tempestades, que desaparecia, por sua vez, assim que o cereal começava a despontar da terra. Esta dialéctica recorrente entre a vida e a morte é um aspecto importante tanto no imaginário oriental como no ocidental. As próprias festas dinásticas celebravam os momentos de apogeu (da acção) dos grandes deuses patronos. Neste âmbito, a festa de Eštar de Dêr decorria entre os meses de viii-x, em pleno inverno, quando a força regeneradora/destrutiva de Addu estava no seu auge.

Outra dicotomia evidente tem a ver com os ciclos de acção/inacção que caracterizavam a sociedade beduína. As deslocações periódicas dos rebanhos pelas terras que ofereciam bom pasto e as investidas bélicas que se produziam sazonalmente são alguns dos aspectos onde esta se verifica esta realidade. Na verdade, eram estes os períodos de maior actividade do grupo.

1.3. Os fundamentos ideológicos da realeza de Mari

A par da presença do homem na sua expressão individual ou enquanto membro do grupo, a sociedade de Mari evidencia um terceiro tipo de representação social, cuja relação com o divino se baseia na eleição e na exclusividade. Sobre este nos debruçamos agora.

A realeza como factor de ordem

O poder real fazia parte dos dons que os deuses haviam concedido ao homem. A criação da instituição real fora obra dos deuses e estava, por conseguinte, intimamente dependente do seu escrutínio. Assim, toda a acção do rei, o ser escolhido pelos deuses para assumir a função de cuidador da instituição real, devia respeitar a vontade divina. Na realidade, o rei aparece em Mari como um ser concebido à medida da própria realeza, isto é, ele apresenta-se como alguém que é previamente moldado de forma a adaptar-se às funções e às exigências desta instituição. É neste sentido que compreendemos a noção de *nalbatum* – o molde de tijolo. Vejamos. A carta ARM XXVI/1 238 relata um sonho no qual a deusa Bêlet-bîrî toma a palavra, declarando: «A

²⁸⁹ Addu era o deus da tempestade. O barulho do seu trovão era frequentemente expresso como o *rigmam* Addu («o rugido/o clamor» = «o ribombo») de Addu.

realeza é o seu molde de tijolo e a dinastia a sua muralha»²⁹⁰. Como no acto de criação do homem, também aqui encontramos a presença de um elemento fundamental no processo criativo – a argila²⁹¹. Neste caso, a argila possibilitaria enquadrar o rei numa estrutura concebida de acordo com o desígnio divino – a muralha²⁹² – e permitiria assim o cumprimento da sua missão. A argila sublinha, por outro lado, o destino que cabe ao rei enquanto mandatário dos deuses. É ela que permite a sua integração na ordem natural do *cosmos*, uma ordem sancionada pelas divindades. Ao desempenhar a função real, o monarca operava, por conseguinte, enquanto intérprete dos deuses, seguindo e respeitando um modelo que lhe fora atribuído²⁹³.

Outro testemunho importante desta concepção provém da carta *ARM XXVI/1 208*. A epístola relata o que poderá constituir uma visão ou um sonho profético. Nela se apresenta uma assembleia divina presidida pelo deus Ea. A reunião dos deuses tivera como intuito a prestação de um juramento. Eis a formulação do mesmo: «Não agiremos com maldade contra o tijolo de Mari nem contra o guardião de Mari»²⁹⁴. Ora, tal como no exemplo anterior, encontramos a realeza associada ao tijolo (*libittum*)²⁹⁵. O aspecto fundamental deste juramento prende-se com o facto de ele ser formulado após a absorção de um líquido no qual se haviam amolecido as argilas de diferentes elementos da Porta de Mari. A associação entre a argila e o tijolo deixa transparecer uma concepção ideológica segundo a qual o rei encarnava o papel de guardião da obra criada pelo seu patrono. Essa obra – esse tijolo – poderá ser interpretada numa dupla vertente: a realeza enquanto concepção metafísica (enquanto símbolo de uma ordem predefinida pelos deuses) e o palácio (ou quiçá a cidade) enquanto sede do seu poder²⁹⁶.

Em suma, o destino da cidade e do seu representante estavam sujeitos ao arbítrio divino. Neste sentido, o juramento prenunciava o futuro auspicioso de Mari. Importa sublinhar que é precisamente a dissolução da matéria argilosa da Porta de Mari²⁹⁷ e a sua absorção que permitem fixar a sorte da capital e do seu monarca. A substância de

²⁹⁰ Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 154.

²⁹¹ O verbo *labānum*, do qual esta palavra provém, tem o sentido de «espalhar (lama) para fazer tijolos» (*CDA*, p. 173, 2.). Trata-se de uma alusão a um processo de fabrico.

²⁹² A dinastia, símbolo de estabilidade e de ordem e da durabilidade do poder.

²⁹³ Sobre a interpretação desta epístola, veja-se Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 155-157.

²⁹⁴ *idem*, p. 77.

²⁹⁵ Palavra formada a partir da mesma raiz de *labānum*.

²⁹⁶ *idem*, p. 79.

²⁹⁷ A argila, presente na construção das cidades, constituía um elemento de especial importância para a teologia mesopotâmica. É através da diluição desta matéria que se decreta, por exemplo, a destruição de Akkad no texto *A maldição de Akkad* (*ETCSL* 2.1.5, l. 231).

criação permanece assim organicamente associada aos deuses, que comungam no seu destino. Asseverar a vitalidade da instituição monárquica, mais do que um simples acto simbólico, torna-se numa forma imprescindível de preservar a obra divina. Contudo, do mesmo modo que aqui se decreta a bem-aventurança do rei, o carácter solúvel da argila pressupõe a inconstância da sua sorte. O monarca via-se obrigado a cuidar da sua relação com o divino, a seguir os seus preceitos e a manter um diálogo favorável à manutenção da ordem instituída.

No fundo, *ARM XXVI/1 208* torna evidente a interligação entre os destinos dos deuses, criadores da obra terrena, do rei, seu lugar-tenente, e da cidade, bastião do poder e símbolo da sociedade organizada. Um colapso da cidade acarretaria não só a ruína da sua população e do seu líder, como também o desmoronamento das forças celestes que ali operavam. Qualquer atentado contra a realeza tinha pois uma dimensão cósmica, na medida em que ela transmitia uma essência divina.

Para compreendermos melhor este último aspecto convém entendermos de que modo fora imposta a realeza. Na carta A.1968, onde se expõe uma mensagem do deus Addu dirigida ao rei de Mari, Zimrí-Lîm, a divindade afirma que «Eu fiz-te retornar e as armas com que me bati contra o Têmtum, eu dei-tas»²⁹⁸. Em primeiro lugar, sublinhamos a importância do combate que o deus Addu alega ter travado contra o Têmtum. Como sabemos, o Têmtum corresponderá a uma outra forma da palavra *Tiāmtum*²⁹⁹, que significa «o mar». O duelo a que se alude deverá por conseguinte ser o mesmo que encontramos mais tarde integrado na grande epopeia denominada *enūma eliš*³⁰⁰. Este texto relata a glória do deus Marduk e narra a sua ascensão ao cume do panteão babilónico, através da proclamação da sua realeza. Na origem da glória de Marduk está precisamente a sua vitória sobre o mar. Também no nosso texto se subentende que Addu terá saído vitorioso da contenda, afastando a ameaça das águas tumultuosas.

A derrota e possível contenção do Têmtum³⁰¹, a personificação do extenso mar, é um aspecto crucial no imaginário amorrita. Oriundos do país do Amurru, localizado perto da costa mediterrânica, estes semi-nómadas atribuíam certamente grande

²⁹⁸ Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 117.

²⁹⁹ Uma das características do dialecto de Mari é precisamente a contracção das vogais *iā* em *ê*, ao contrário do que se verifica no acádico clássico.

³⁰⁰ Não podemos deixar de referir o mais recente e também ele ocidental mito *Luta de Ba'al e Yammu*, onde sobressai a relação algo tempestuosa que os semitas das margens mediterrâneas tinham com o mar.

³⁰¹ Torna-se inevitável estabelecer um paralelo com os textos mais tardios.

importância ao carácter majestoso dessa extensa massa aquosa, bem como à natureza funesta da sua salinidade³⁰². Assim, transposto para o campo mitológico, o combate travado entre o deus das tempestades e o mar traduzirá quiçá o momento primordial, no qual se afirmara a preponderância do mundo ordenado sobre o mundo caótico e insurrecto, espelhado na força ameaçadora das águas do mar. De facto, a persistência com que os monarcas da dinastia Lîm se dirigem à costa do Mediterrâneo é um aspecto que deverá ser analisado não só à luz da conjuntura política e diplomática de então como também no plano da religiosidade e da sacralidade próprias das tribos amorritas das regiões subdesérticas. Porventura a mais conhecida destas expedições será a de Yahdun-Lîm, que ficou imortalizada numa grande inscrição dedicada ao deus Šamaš³⁰³. Nela se afirma que «Yahdun-Lîm (...) foi até à costa do mar (*ti-a-am-tim*) e ofereceu ao mar (*a-a-ab-ba*)³⁰⁴ um grande sacrifício da sua realeza. As suas tropas banharam-se dentro das águas do mar»³⁰⁵. É possível que esta viagem pretendesse firmar ou revitalizar o poder do rei de Mari³⁰⁶. O regresso ao Amurru, às costas do mar, à origem, tinha um simbolismo significativo para a realeza amorrita. Sustendo o mar, a personificação das forças concorrentes ao exercício da realeza, através de oferendas e de rituais, o monarca poderia reivindicar o seu poder supremo. No fundo, tratava-se de uma forma de ritualizar o triunfo de Addu e de legitimar o papel do rei. Esse momento inicial, em que Addu firmara a ordem, traduzia o verdadeiro sentido e essência da realeza.

O deus Addu afirma-se assim como o garante da ordem³⁰⁷. Ele é aquele que triunfa sobre a ameaça do caos e da insurreição, sobre o mundo desorganizado. A

³⁰² Sobre este aspecto, veja-se Jean Marie Durand, «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2005-2006, sobretudo p. 609 e «Le mythe du combat entre le dieu de l'orage et la mer en mésopotamie», *MARI* 7, 1993, p. 46. O vocábulo *amurru* deverá derivar da raiz MRR, que significa «être amer». Na época neo-assíria, o Mediterrâneo é designado como Marratum, «o salgado». Também a própria região de Amurru, localizada nas costas do mar, constituiria uma zona de territórios onde as águas eram «salgadas/não potáveis». No fundo, tratar-se-ia do verdadeiro «país do mar».

³⁰³ Referimos também a viagem realizada por Zimrî-Lîm em ZL 9-10, na qual o monarca se desloca até à costa, permanecendo por um dado período de tempo em Ugarit. Sobre esta viagem veja-se Pierre Villard, «Un roi de Mari a Ugarit», *UF* 18, 1986, pp. 387-412. Também Samsî-Addu teria organizado uma expedição de ordem militar aos países ribeirinhos da costa mediterrânica.

³⁰⁴ Sobre as diferenças entre o Tiāmtum e o Ayabba, veja-se Jean-Marie Durand, *art. cit.*, p. 58. *tēmtum* traduzirá uma «extensão de água» e o *ayabba* referir-se-á a uma forma local/ocidental de designar o mar/Mediterrâneo.

³⁰⁵ E4.6.8.2, l. 46-51.

³⁰⁶ Para além, naturalmente, do grande empreendimento militar que seguidamente se descreve.

³⁰⁷ É neste sentido que podemos compreender a importância e a atenção dispensadas aos fenómenos celestes e atmosféricos. Qualquer alteração no *cosmos* era sentida como um indicador (positivo/negativo) do estado da relação entre o humano e o divino. Assim, e no caso particular do deus Addu, a tempestade, frequentemente associada a um presságio de desgraça, era seguida de uma série de rituais propiciatórios

possibilidade que o deus apresenta de conceder a realeza a quem seguir os seus desígnios, a quem se mantiver «a seu lado», é sintomática da sua autoridade. Já anteriormente afirmámos que Addu era o deus mais importante das tribos bensimalitas. Na verdade, considerando que o seu poder transcendia o das restantes divindades – pelo menos, na teologia síria ocidental – podemos considerar que ele representava um deus supremo, um verdadeiro soberano dos deuses. Existe, pelo menos, uma clara associação entre Addu, a sua batalha contra o Têmtum e a eleição real. O próprio Yahdun-Lîm terá dedicado uma grande oferenda ao mar segundo a «sua realeza» (*nîqi šarrūtîšu rabiam*). Assim sendo, é a vitória sobre o Têmtum que confere a Addu o seu poder e que o torna preeminente entre os seus pares. À semelhança do que se passará mais tarde em *enūma eliš*, desta contenda primordial terá resultado a afirmação da monarquia divina.

A realeza traduz então o poder de ordenar, o poder de manter a harmonia e de afastar os perigos que ameaçavam o regresso à confusão na qual o mundo um dia se achara. A desordem e o caos eram sintomas da ausência de uma autoridade firme e legítima. Como garante da ordem natural e cósmica, Addu reunia em si o poder de providenciar. Ele era o *nādin napištim*, «aquele que dá a vida». A delegação dos poderes divinos a um representante terreno conduzia naturalmente à transferência desta capacidade, ou seja, a capacidade de garantir a prosperidade. É neste sentido que vemos Yahdun-Lîm ser designado como «aquele que abre canais»³⁰⁸, «o construtor de muralhas»³⁰⁹, o «providenciador (*šākin*) de abundância e de fartura para a sua população»³¹⁰ e «aquele que faz existir as coisas (*mimma šumšu*) no país»³¹¹. Todas estas competências advinham da benesse que lhe fora concedida pelos deuses. Não obstante, muito para além de um simples fautor da união, da harmonia e da

que tinham em vista reverter o estado de espírito da divindade. Veja-se *ARM XIV 7*. O termo *ta-ma-hi-ra-am*, que nesta epístola refere o sacrifício, tratar-se-á, segundo Jean-Marie Durand (*LAPO 17*, p. 629, n. c), de um substantivo derivado do verbo *mahārum* D, que significa «to approach (the palace or a deity)» (Cf. *CAD M/1* p. 68 a)). O sacrifício teria pois o intuito de (re)aproximar o homem do seu deus e de reatar as suas relações instáveis. Por outro lado, o trovão que anunciara a catástrofe (l. 4), o *rigmāt* Addu (o «ribombo de Addu»), sublinha a função do deus enquanto «guardião das represas do céu e da terra» (A.1258⁺, l. 15). O domínio de acção de Addu, as trovoadas e as intempéries, resultara da separação de Tiāmat e da concentração da sua saliva (*enūma eliš*, tabuinha V, v. 47-50). As chuvas assoladoras que acompanhavam as tempestades traduziam, por conseguinte, a diluição da ordem alcançada através da contenção do Têmtum. Addu concretizava, pela sua própria natureza, um conceito paradoxal: ele era, simultaneamente, a emanação da ordem e da abundância e o espelho da devastação (cf. *ARM XXVII 106*, l. 3-4: «o cereal (...) que Addu irrigou/devastou»). O sentido de *rahāšum* [«inundar/molhar», «destruir»] pode ser ambivalente). A Addu incumbia, em suma, a responsabilidade de regular o equilíbrio atmosférico e cósmico.

³⁰⁸ E4.6.8.2, l. 20. Uma imagem repetida em E4.6.8.1: «Eu abri canais» (l. 26-27).

³⁰⁹ *idem*, l. 21.

³¹⁰ *idem*, l. 23-24

³¹¹ *idem*, l. 25-26.

prosperidade, o rei representava a verdadeira encarnação da sua população – ele era a sua «sombra» (*šillum*)³¹². Por conseguinte, uma das suas funções principais consistia em garantir a protecção do seu povo – no fundo, em exercer a justiça.

A outorga da realeza pelo deus Addu coincide com o momento da doação das suas insígnias: «as armas com que eu me bati contra Têmtum, eu dei-tas»³¹³. São, na realidade, as suas armas poderosas que fazem transitar o poder divino para as mãos do rei. O tema da «arma poderosa» é comum na concepção real de Mari. Tanto Yahdun-Lîm como Zimrî-Lîm afirmavam que o seu poder advinha da posse destes emblemas divinos³¹⁴. Curiosamente, não se tratariam de meras concepções simbólicas mas sim de verdadeiros artefactos capazes de legitimar o poder do rei. É, pelo menos, o que se depreende de A.1858, um curto bilhete enviado por Sûmû-Ila³¹⁵ ao rei de Mari, relatando que as armas de Addu de Alepo haviam chegado a Terqa. É possível que a sua recepção e deposição no templo mais importante daquela cidade, o templo do deus Dagan, tivesse como intuito o reconhecimento da autoridade real na cerimónia de coroação do novo rei³¹⁶. A ser assim, a arma constituiria o símbolo por excelência do papel mágico-divino desempenhado pelo rei.

Era a anulação de todos os possíveis oponentes que conferia àquele que possuía estas armas uma condição ímpar e determinante. Efectivamente, esperava-se que o deus, através das mesmas, «não deixe permanecer nenhum inimigo»³¹⁷. Assim, a manipulação das insígnias divinas conferia ao seu detentor um papel preponderante. Não haveria rival à sua altura. O seu poder, legitimado pela esfera celeste, espelhado na força das suas armas, não encontraria equivalente.

A legitimação do rei encontra, no universo conceptual de Mari, diferentes expressões. Em primeiro lugar, resumindo o que acima foi exposto, podemos falar de uma outorga do poder divino. A realeza é transferida das mãos de Addu para as mãos de um lugar-tenente, alguém que devia desempenhar o papel do deus no mundo terreno. Esta delegação pressupunha que o rei seria doravante o garante da ordem primordial

³¹² A.1258⁺, l. 23; ARM II 28, l. 29; ARM V 46, l. 12; ARM X 3, l. 44. A sombra traduz a protecção que só o rei podia oferecer à sua população.

³¹³ Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 117.

³¹⁴ Vejam-se E4.6.8.1, l. 9-16; E4.6.8.2, l. 83-85; A.1258⁺, l. 28. Curiosamente, ARM XXVI/1 192 (Francisco Caramelo, *idem*, p. 33) sugere que o domínio dos Elamitas na contenda de ZL 10-11 seria possibilitado pelo envio das armas de Addu.

³¹⁵ Personagem importante em Terqa, presente no início do reinado de Zimrî-Lîm.

³¹⁶ Cf. Jean-Marie Durand, *art. cit.*, p. 53.

³¹⁷ A.1258⁺, l. 16.

estabelecida por Addu. A realeza é pois concebida como uma missão, uma missão que é atribuída pelo deus a um ser por ele escolhido e designado. Para o seu exercício tornava-se imprescindível a garantia da ordem pública.

A noção de que o rei é o garante da ordem divina está bem patente em A.1314 = *LAPO* 16 251. O documento refere que, devido às constantes inimizades e embaraços que um rei-vassalo demonstrara para com Yarîm-Lîm, o poderoso monarca do Yamhad tencionava aniquilá-lo. Ora, a revolta do seu subalterno, porque contrária à ordem, obrigava-o a uma intervenção. Era seu dever enquanto rei proceder à punição do vassalo faltoso. As ameaças de Yarîm-Lîm contra o seu súbdito tomam contornos avassaladores quando o mesmo afirma que o fará ver as suas armas e as armas poderosas de Addu. Transparece assim a ideia de que a sua acção punitiva encontra eco no mundo supra-terreno. Toda a transgressão da ordem terrena ameaçava pois a diluição da própria ordem celeste, uma vez que ambas concorriam para um mesmo equilíbrio cósmico.

Todavia, o rei não é simplesmente aquele a quem é delegado o poder real; ele não é somente o detentor das divisas dos deuses. Na realidade, ele é o ser criado pela divindade. Em A.1121⁺, o mesmo deus Addu interpela o rei de Mari do seguinte modo: «Não sou Addu, senhor de Alepo, que te criei no meu colo e que te fiz retornar ao trono da casa do teu pai?»³¹⁸. O verbo aqui utilizado, *rubûm*³¹⁹, que tem o sentido de «educar/criar», sublinha a atenção dispensada pela divindade à formação do rei. A divindade não lhe outorga apenas a realeza, ela prepara-o para a tarefa, cria-o para tal. A imagem do colo, no qual o rei cresce³²⁰ e é educado, é sintomática do afecto que o deus sente por ele. Assim sendo, podemos dizer que o monarca é predestinado para assumir o poder real – ele é criado para ocupar um cargo que lhe parece ter sido destinado desde tempos imemoriais. De facto, os deuses tê-lo-iam nomeado para uma «realeza estável»³²¹ desde «o puro ventre (materno)»³²². Na sua figura concentravam-se, então, o humano e o divino: o humano por natureza e o divino por função.

Tendo estes aspectos em consideração, podemos admitir que uma possível forma de legitimar o poder real no período amorrita consistia em reivindicar uma ligação

³¹⁸ Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 115-116.

³¹⁹ Sistema D de *rabûm*. É o mesmo verbo e o mesmo sentido que encontramos na carta de Rîšyia, onde este afirma que condensou o sangue e criou as crianças (cf. ponto 1.1.).

³²⁰ A ideia de que o rei é acompanhado desde o berço pelas divindades é constante na documentação profética: «Desde a tua infância (*ištu šuhrîka*) que te trato bem» (*ARM XXVI/1 217, idem*, p. 94).

³²¹ A.1258⁺, l. 3.

³²² *ibidem*.

longínqua, contínua e exclusiva a um deus supremo. No ponto 2 veremos que este representa apenas um dos vectores de legitimação da acção do rei. Sendo um dos pilares da sociedade amorrita o poder da tribo, do grupo, era expectável que a legitimidade do chefe político tivesse de advir também do seio desse grupo alargado – da família tribal.

No que respeita à relação do deus com o seu favorito devemos sublinhar que a benesse concedida ao rei e a sua relação com o deus não eram invioláveis. Na verdade, apesar da transição do poder divino – o poder de reinar – para o plano terreno, ficando esse doravante dependente da acção humana, o rei não se podia afastar nunca do seu deus. Terá sido precisamente o abandono (*ezēbum*)³²³ da divindade a ditar o ruína do antigo monarca mariota Yahdun-Lîm. Qualquer tomada de decisão por parte do soberano devia respeitar e estar em consonância com a vontade divina. O equilíbrio do *cosmos* dependia desse frágil alinhamento de forças entre os planos terreno e divino, no qual cada indivíduo detinha o seu papel. A profecia de Addu de Alepo é neste aspecto bastante explícita. Na continuação do discurso apresentado a Zimrî-Lîm, Addu apela ao bom senso do rei, dando os seguintes conselhos: «Quando saíres em campanha, não partas sem oráculo. Quando eu aparecer num oráculo meu, tu sairás em campanha. Se não for assim, não saias pela porta»³²⁴. Ora, a decisão de partir em expedição não deveria, no fundo, ser uma decisão do monarca mas sim uma deliberação do deus. E tal como esta, todas as questões respeitantes à vida sociopolítica ou às práticas quotidianas deviam respeitar o oráculo divino, ou seja, estar de acordo com o parecer favorável dos deuses. Assim sublinha *ARM XXVI/1 217*: «Que o meu senhor (...) aja de acordo com o que o deus responder»³²⁵.

O conselho de Addu sugere a fragilidade que sustentava a relação entre ambos. A autoridade outorgada ao rei devia traduzir-se na rectidão e na equidade com que este se apresentava diante do deus e da sua população. Todavia, a expressão dessa mesma rectidão devia ser procurada no desígnio divino, o único válido e justo, imperceptível ao homem, alheio à sua compreensão. Era, por conseguinte, expectável que o monarca se governasse segundo os oráculos dos deuses. Só a palavra divina estava de acordo com a moral. O mínimo afastamento do deus arriscava conduzir o mundo à desgraça – ao

³²³ A.1968, l. 8 (Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 117).

³²⁴ *idem*, p. 118.

³²⁵ *idem*, p. 95.

caos³²⁶ – e levar à deposição do rei ou mesmo ao seu aniquilamento. Era este o compromisso que o monarca assumira com a divindade: dirigir os destinos do país mediante os seus propósitos. A doação da realeza – ou mesmo, diríamos, a instauração da ordem – não era, em suma, um acto irreversível.

Assegurar uma ordem sujeita às vicissitudes do tempo e da acção humana significava restabelecer continuamente o equilíbrio das relações entre o mundo celeste e o mundo terreno. Para esta contínua estabilidade em muito contribuíam os sacrifícios e os rituais. Trata-se da mesma lógica que analisámos anteriormente relativamente aos vínculos que ligavam o indivíduo ao divino. Aqui, a um nível mais amplo, o rei desempenhava o seu papel enquanto representante da sua população. Neste sentido, um dos primeiros actos que Zimrî-Lîm leva a cabo após garantir a estabilidade do reino é dirigir-se ao templo do deus do médio Eufrates: «Depois do rei ter atingido o seu objectivo / Ele entrou diante de Nunammir / No E-kisika ele fez o seu sacrificio / No interior de Terqa, a amada de Dagan / Vida, abundância e força / Zimrî-Lîm reclamou a Dagan»³²⁷. O sacrificio realizado pelo novo rei é prova do reconhecimento da autoridade do deus, aquele que lhe dava vida e abundância. Assim, subentendemos que a conquista do objectivo de Zimrî-Lîm fora possibilitada pela bênção de Dagan. Toda a acção do rei estava sujeita a uma supervisão divina. Ao outorgar o poder real ao ser humano, o deus não se retirara do panorama social e político terreno. Ao invés, era o seu juízo e influência constantes que ditavam e regulavam o curso dos acontecimentos³²⁸, como o demonstram as incessantes consultas hepatoscópicas realizadas pelo homem mariota. A verdadeira força e natureza do poder real residiam na aprovação divina. Na prática, o que o monarca detinha era um poder executivo: a capacidade de executar as ordens reveladas pelo deus. Não esqueçamos que o rei era fundamentalmente um *šakin*: um nomeado, um governador. A autoridade efectiva pertencia ao único verdadeiro soberano conhecido – o deus.

Devemos, todavia, sublinhar que, na prática e contrariamente ao que transparece na concepção teocrática de Mari, o rei não estava preso a uma ordem irrevogável. A decisão tomada por Zimrî-Lîm aquando das negociações de paz com Ešnunna, no decurso de ZL 5, é disto um testemunho. O monarca mariota teria então optado por

³²⁶ A imagem do caos, traduzida na destituição do rei, na aniquilação da cidade e na confiscação de todos os seus bens, sobressai, por exemplo, em *ARM XXVI/1* 197.

³²⁷ *FM XIV*, col. iv, v. 6-11.

³²⁸ Como veremos na segunda parte deste estudo, o deus apresenta-se em Mari como o verdadeiro condutor do destino político do país. O rei interpretava neste quadro o papel de mandatário dos deuses.

aceitar a aliança vassálica proposta pelo seu homólogo, contrariando todos os conselhos dos deuses³²⁹. O soberano teria o seu próprio espaço de acção. Apesar do auxílio prestado pelas divindades, era ele quem assumia, na prática, a condução da guerra³³⁰ (ou da diplomacia) e o destino do país. Só ele podia, *de facto*, traçar o rumo a tomar e apontar os inimigos (ou os aliados) do reino³³¹.

O auxílio divino podia verificar-se em diferentes planos. Nas decisões políticas, era frequente o deus tomar a palavra para aconselhar o rei sobre o caminho diplomático a tomar. A intervenção divina durante as relações diplomáticas com Ešnunna é disto um exemplo. Na verdade, a julgar por *ARM XXVI/1 233*, a deposição de um relatório completo junto da estátua do deus, informando-o acerca dos assuntos mais importantes do reino, era uma medida essencial para que o contacto entre ambos se mantivesse e o deus pudesse auxiliar convenientemente o seu protegido.

Mas o apoio do deus não se limitava ao aconselhamento político. A divindade podia tomar parte activa na história política e militar do reino, participando nas batalhas travadas contra os inimigos. Assim se afirma na inscrição de Yahdun-Lîm: «Šamaš rapidamente marchou ao lado de Yahdun-Lîm»³³². O próprio Zimrî-Lîm terá contado com a assistência militar da deusa Annunîtum e do deus Addu para travar uma importante batalha no início do reinado³³³. Uma interrogação oracular levada a cabo pela rainha Šibtu – *ARM XXVI/1 207* – oferece um relato sobre este ponto, que interessa aqui referir. Na contenda então em curso com o soberano do Ekallâtum, Išme-Dagan, todos os vaticínios eram favoráveis a Zimrî-Lîm. Isto porque o seu exército não era, como os restantes, constituído por soldados homens mas sim pelos próprios deuses: «As minhas tropas auxiliares são Dagan, Šamaš, Itûr-Mêr e Bêlet-Ekallim, bem como Addu»³³⁴. Trata-se, grosso modo, do panteão de Mari, ou, pelos menos, das suas figuras mais importantes. O rei é coadjuvado por um poderoso exército divino, que se coloca a seu lado, defendendo a sua honra enquanto representante da instituição real. Este poderoso auxílio encontra a sua razão de ser na qualidade sagrada da função desempenhada pelo monarca.

³²⁹ Vejam-se *ARM XXVI/1 196, 197 e 199*.

³³⁰ Segundo a *Epopéia de Zimrî-Lîm*: «Zimrî-Lîm marcha à frente como o estandarte» (*FM XIV*, col. iii, v. 15).

³³¹ Veja-se Michaël Guichard, «Les aspects religieux de la guerre a Mari», *RA* 93, 1999.

³³² *E4.6.8.2*, l. 31-33.

³³³ *Epopéia de Zimrî-Lîm*, *FM XIV*.

³³⁴ Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 73.

O rei encontra-se assim num plano privilegiado de relação com os deuses. O favoritismo que lhe é concedido traduz-se na assunção da sua superioridade perante os demais. O acto de «estar/ir ao lado» (*idi alākum*) do rei, de «permanecer» (*izuzzum*) junto dele, não é senão a premissa fundamental da lógica subjacente à *aliança* que o unia a deus. De facto, era esta a contrapartida do correcto desempenho da função real, ou seja, a protecção conferida pelo deus. O auxílio militar divino compreende-se especialmente pelo facto do atentado perpetrado contra o rei traduzir, na prática, um atentado contra a divindade. Injuriar o ser escolhido e criado pelo deus significava insultar a vontade divina e a ordem por ela imposta.

A assistência prestada em campo consubstanciava-se invariavelmente na vitória arrasadora obtida pelo rei. O documento A.4259 fornece-nos um exemplo típico desta ideologia. O general de Yasmah-Addu, Sîn-tiri³³⁵, certifica o vice-rei de que as ameaças hostis seriam derrubadas, porque: «Quando Dagan e o deus [do meu senhor] vierem em auxílio do meu senhor, o inimigo não sairá da mão do meu senhor»³³⁶. A expressão «não sair da mão» (*qāt NR ul wašûm*) atesta frequentemente o poder aniquilador do soberano, diante do qual ninguém permanecia³³⁷, e espelha a capacidade excepcional que o mesmo detinha de dar ou de tirar a vida. O monarca representava, pois, «o dispensador de abundância e de fartura para a sua população», e, paralelamente, aquele que podia fazer o país «curvar-se a seus pés»³³⁸, alguém que inspirava temor e reverência³³⁹ e cuja mão alcançava os subversores da sua ordem³⁴⁰.

Todos estes aspectos estavam intrinsecamente associados à transmissão da autoridade real. Addu afirmara no seu oráculo: «Ungi-te com o óleo do meu temor irradiante e ninguém permanece diante de ti»³⁴¹. O temor que referimos acima (*šahātum/ palāhum*) estaria certamente associado ao brilho e à luz irradiante que o rei, tal como os deuses, possuía. Para compreendermos o sentido destas linhas, convém explorarmos melhor o significado desta unção.

³³⁵ Governador do distrito de Harrân.

³³⁶ l. 11'-14'.

³³⁷ A.1968, l. 5' (Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 117).

³³⁸ FM XIV, col iii, v. 8. Ver também ARM XXVI/2 306, l. 43-44: «Todo o país está prosternado diante do meu senhor».

³³⁹ ARM III 36, l. 21-22.

³⁴⁰ Cf. ARM XXVI/1 194, l. 36 (Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 41). Ver também as declarações dos súbditos receosos do rei em ARM XXVI/2 302 e ARM XXVI/2 326: «Se eu escrevo mentiras ao meu senhor, quem me salvará das mãos do meu senhor?» (l. 9'-11').

³⁴¹ Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 117.

A julgar por outros testemunhos da documentação de Mari, o acto de atribuição de uma determinada missão estava frequentemente dependente de um gesto simbólico. Este gesto consistia em «tocar na testa» (*suqtam lapātum*) ou «tocar no queixo»³⁴² (*pūtam lapātum*) e pretendia simbolizar a transferência das prerrogativas e capacidades inerentes ao desempenho dessa mesma missão. A carta A.450, analisada no ponto 1.1., é um dos documentos onde testemunhamos este simbolismo: «o meu senhor tocou-me na testa e enviou-me para junto dos homens»³⁴³. Semelhantemente, também o sujeito de qualquer interrogação hepatoscópica deveria ser «tocado» (*lapātum/lupputm*) pelo adivinho, de modo a garantir a exequibilidade e a veracidade do oráculo obtido. Já os animais imolados para os sacrifícios de aliança, ao serem sujeitos a um procedimento idêntico por parte do rei, dispensavam a presença do mesmo durante a sua realização e conclusão. Assim, o toque possibilitava a cedência e impressão de uma personalidade única no sujeito em questão. Ora, a unção acima referida insere-se nesta mesma lógica.

Ao ungir o rei com óleo, possivelmente tocando-o, o deus imprimia no soberano a sua própria personalidade divina. O sagrado unia-se assim ao humano, convergindo na mesma pessoa aspectos inerentes a diferentes esferas do poder. O contacto entre rei e deus explica, acima de tudo, a presença do *ilūtum* (qualidade divina) no soberano, aspecto que abordaremos adiante.

A unção poderá também consistir no ritual a partir do qual o rei de Mari consagrava os seus vassalos e os elevava à realeza dos seus países. É possível que nestes casos se tratasse de uma unção através do sangue³⁴⁴. Como sabemos, era indispensável a presença do sangue para a conclusão de qualquer pacto entre amorritas. Assim, é expectável que esta mesma substância fizesse parte do ritual de coroação dos novos monarcas. A própria cerimónia do *hayaram qatālum* («matar o burro») tinha um propósito idêntico – verter o sangue, símbolo do compromisso vital dos contraentes.

O burro (*hayaram*), animal essencial para a realização deste cerimonial, estaria, por sua vez, conotado com a realeza de Mari. Ele simbolizava a paz³⁴⁵ que se esperava obter por meio dos acordos concluídos. Simbolizava possivelmente também a condição tribal do rei. Quando Zimrî-Lîm chega à sua capital, após se sagrar vitorioso face aos

³⁴² O local a vontade.

³⁴³ A.450, l. 10-12.

³⁴⁴ Esta ideia é apresentada por Jean-Marie Durand em «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari, Leuven* - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, p. 551.

³⁴⁵ Cf. Sophie Lafont, «Le roi, le juge et l'étranger a Mari et dans la Bible», *RA* 92, 1998, pp. 164-165.

benjaminitas, é do seguinte modo que é aconselhado a apresentar-se diante da população: «O meu senhor não deve deslocar-se sobre cavalos; o meu senhor deve deslocar-se sobre um *nubālum*³⁴⁶ e sobre mulas, para (poder) honrar a sua realeza»³⁴⁷. Em suma, o burro e o sangue são dois aspectos simbólicos que caracterizam a natureza da realeza de Mari e exprimem a sua condição beduína.

O papel da justiça

Em A.1968, Addu apresenta como única condição para o desempenho da função real a prática da justiça: «Escuta a minha única palavra: quando alguém que tem um processo te apela, dizendo ‘Fui lesado’, sê firme e julga o seu caso. Responde-lhe correctamente. Eis o que te peço»³⁴⁸. A primeira preocupação do rei devia, por conseguinte, ser a justiça. Fora esta a palavra (*awātum*)³⁴⁹ da divindade – a sua ordem e condição impreterível. A frequente associação do rei ao juiz primordial, o único apto a aplicar a pena capital³⁵⁰ e a tomar decisões vitais para o funcionamento do aparelho do estado ou para a manutenção da harmonia social, explica-se na medida em que sobre ele recaía um poder sagrado, carregado de um forte simbolismo teológico. Com efeito, assim se refere em A.1258⁺: «Zimrî-Lîm (...) a quem Šamaš, rei do céu e da terra (...), deus justo (...), colocou o ceptro e a justiça na mão e lhe doou vastos países para governar»³⁵¹. Ora, a justiça parece, à semelhança da própria realeza, constituir uma doação de um deus, neste caso do juiz supremo, Šamaš, ao homem. A entrega dos “vastos países”, sobre os quais o monarca devia impor a sua autoridade, teria como condição intrínseca a imposição de um sistema de normas que pudessem garantir a estabilidade e a conservação da ordem implantada pelo deus Addu.

³⁴⁶ Espécie de liteira, ver Jean-Marie Durand, *LAPO* 16, p. 236.

³⁴⁷ *ARM* VI 76, l. 22-25. Segundo Jean-Marie Durand, o *nubālum* deveria ser mais adequado a um príncipe amorrita. Ao invés, o burro estaria reservado a um acádico (*LAPO* 17, p. 487). Já Dominique Charpin apresenta uma interpretação algo diferente. Segundo o mesmo, a advertência de Bahdî-Lîm ia no sentido de Zimrî-Lîm respeitar a sua condição beduína. Enquanto amorrita, o rei devia circular sobre um burro («Un souverain éphémère en Ida-Maraš: Išme-Addu d'Ašnakkum», *MARI* 7, 1993, p. 170). Veja-se ainda Sophie Lafont, *ibidem*. A autora sublinha o valor real do animal.

³⁴⁸ Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 117. Este pedido assemelha-se ao que vemos expresso num outro oráculo de Addu de Alepo: «Quando um injustiçado ou injustiçada te apelam, recebe-os em audiência e julga o seu caso» (A.1121⁺, *idem*, p. 116). É possível que Addu de Alepo tivesse um papel relevante no domínio da justiça. Veja-se Jean-Marie Durand, «Le culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum», *FM* VII, 2002, p. 32.

³⁴⁹ O termo *awātum* poderá ter o sentido de «palavra», «enunciado», «ordem», «decisão» (*CAD* A/2, p. 29).

³⁵⁰ Existiam naturalmente certos casos em que a verdade só podia ser apurada recorrendo a uma entidade superior. É nestas circunstâncias que a justiça terrena dá lugar à justiça divina e entra em cena o ordálio.

³⁵¹ l. 12-14.

A essência da realeza traduzia-se na equidade e na justiça, propriedades imprescindíveis ao correcto funcionamento da ordem pública. Em última análise, só um rei justo poderia governar um país doado pelos deuses, cuja verdade, rectidão e autoridade espelhavam a natureza do direito e da moral. Neste sentido, qualquer injustiçado ou injustiçada³⁵², tal como Addu estipulara, poderia dirigir-se ao rei, o justo, e fazer apelo da sua causa. É precisamente o que faz Šewrum-parati, uma sacerdotisa lesada. Segundo a mesma indicara numa epístola enviada ao rei, a sua ama havia-lhe sido retirada, pelo que a sua condição certamente se deteriorara. Então, Šewrum-parati recorrera ao rei, instando-o a «impor a luz»: «Agora, tu estabeleceste a luz em todo o país. Estabelece a luz para mim (também). (...) Aqui, eu sou a tua serva; sou tua. Coloca o teu nome sobre mim!»³⁵³. A luz estabelecida pelo rei, porque conferia tangibilidade ao intangível, porque concedia inteligibilidade ao ininteligível, porque dava forma ao mundo caótico e informe, era, também ela, uma referência indubitável à ordem sociopolítica que o rei encarnava. Só ele tinha a capacidade de trazer a luz, de firmar o mundo ordenado sobre o mundo caótico.

A luminosidade é uma característica importante, frequentemente associada ao soberano. Ela simboliza a equidade e a força do direito, mas também o esplendor temeroso que emanava do rei. Como sugere A.1258⁺, a sua realeza, «torna-se resplandecente (na sua) coroa brilhante»³⁵⁴. A insígnia real ostentada pelo monarca, ornamentada com apontamentos em cristal de rocha, pedras finas e, sobretudo, em ouro³⁵⁵, transmitiria certamente toda a resplandecência e fulgor associados à actividade do rei. Assim, é possível que os emblemas reais, reflectindo o brilho da luz solar, consubstanciassem o «óleo do temor irradiante» com o qual o rei fora consagrado. A este associamos naturalmente o *melammu* divino³⁵⁶, a luz terrífica e deslumbrante que os deuses emanavam. Podemos, então, concluir que a luminosidade concretizava dois aspectos de um mesmo poder: a capacidade de exercer justiça e a possibilidade de inspirar temor, sentimento que conduziria, ou assim se esperava, à submissão dos possíveis transgressores das leis divinas/reais.

³⁵² Ver nota 348.

³⁵³ ARM X 92, l. 17-21 e 26-28.

³⁵⁴ l. 21.

³⁵⁵ Veja-se, a propósito da confecção de uma tiara/corona do rei, ARM XVIII 8.

³⁵⁶ Cf. Jean-Marie Durand, «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, p. 552.

Como vemos, o rei possuía uma natureza em parte celeste. Ele detinha competências normalmente reservadas ao domínio de acção dos deuses celestes e astrais. A linguagem lisonjeira adoptada por um servo do rei acometido por uma doença transmite este aspecto. De entre as queixas apresentadas pelo enfermo, a mais sentida parece ser aquela onde indica que «Deixei de contemplar³⁵⁷ a face do meu senhor, que eu desejo³⁵⁸ como a do sol/Šamaš»³⁵⁹. A face do rei, porque transmitia tranquilidade, luz e vitalidade, assemelhava-se à do astro solar. Zimrî-Lîm era fonte de vida, de sabedoria e de verdade; o seu rosto sereno e resplandecente acalmava e revivificava aqueles que haviam caído em desgraça.

Estes aspectos simbólicos tinham a sua expressão tangível nos vários éditos e decretos que o rei ordenava. Na verdade, a «luz estabelecida» no país, referida por Šewrum-parati em *ARM X 92*, tratar-se-á de uma expressão metafórica aludindo à proclamação de um édito. Vejamos. Em *ARM XXVI/1 194*, é o próprio deus Šamaš que toma a palavra para declarar ao rei: «Hammu-rabi, rei de Kurdâ, disse-te mentiras e a sua mão está noutro lado. A tua mão alcançá-lo-á e no interior do país decretarás a remissão. Actualmente, todo o país é concedido à tua mão. Quando conquistares a cidade e decretares a remissão, então a tua realza será perpétua»³⁶⁰. Esta epístola pode ser compreendida à luz da conjuntura política do final do reinado de Zimrî-Lîm: Hammu-rabi de Kurdâ, que havia sido seu aliado, rebelara-se contra Mari, procurando novas alianças, certamente desfavoráveis à situação política do reino do médio Eufrates. Šamaš dirigira-se então ao monarca mariota, tranquilizando-o quanto à vitória sobre o seu homólogo. A conquista da cidade-reino inimiga estaria, contudo, condicionada à promulgação de uma remissão – o *andurārum*. Esta deliberação, na medida em que conferia justiça aos injustiçados e permitia a libertação dos pesados encargos a que os devedores estavam votados, era percebida como uma luz revitalizadora, a luz da justiça.

Este acto não se circunscrevia à conquista de cidades inimigas. Sempre que um novo rei chegava ao trono de um país, devia, em princípio, decretar um *andurārum*³⁶¹. É

³⁵⁷ Sobre esta construção, veja-se Jean-Marie Durand, *ARM XXVI/1*, p. 583b).

³⁵⁸ O verbo *šamû*, no sistema D, tem o sentido de «make thirst(y)» (*CDA*, p. 333).

³⁵⁹ *ARM XXVI/1 282*, l. 11-13. Veja-se também *ARM X 99*. Kibsatum, filha de Yahdun-Lîm provavelmente casada com o soberano ešnunnita, implora pela sua salvação, declarando: «Para a minha libertação, tu és o meu sol» (l. 5).

³⁶⁰ Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 41-42.

³⁶¹ Podemos referir o decreto promulgado por Hammu-rabi assim que toma o reino de Larsa. O rei da Babilónia é referido no seu «código» precisamente como «aquele que faz aparecer a luz (*mušeši nūrim*)»

precisamente o que faz Zimrî-Lîm aquando da sua tomada de posse em Mari. O nome atribuído ao seu segundo ano de reinado é disto um testemunho: «Ano em que Zimrî-Lîm pôs em ordem³⁶² as margens do Eufrates»³⁶³. Na prática, o *andurārum* era uma forma de «ordenar», de estabelecer a justiça e de manter a ordem. A esta medida, Šamaš associara o alcance de uma «realeza perpétua (*dārû*)». Só satisfazendo a sua população, conservando o equilíbrio social e político, o rei poderia prosperar e alcançar renome – alcançar um «estatuto permanente».

Devemos ter em conta que o *andurārum*, édito que visava a remissão das dívidas de carácter económico, a libertação³⁶⁴ de escravos por dívidas e o regresso da propriedade alienada ao seu anterior senhor³⁶⁵, se insere no âmbito da reorganização e renovação do estado³⁶⁶. A imposição do soberano mariota no território do rei derrotado correspondia ao iniciar de um novo ciclo. Do mesmo modo, a renovação dinástica obrigaria ao restabelecimento dos laços que uniam o rei ao mundo divino. Este restabelecimento far-se-ia mediante a obediência à palavra (*awātum*) divina, isto é, mediante o exercício da justiça (*dīnum/mīšarum*). Na própria etimologia da palavra *andurārum* transparece esta ideia. Segundo Dominique Charpin, o vocábulo poderá ter sido formado a partir da mesma raiz – *dār* – que *dūrum* e significar «retour d’une personne ou d’un bien à son état d’origine (*dūrum*)»³⁶⁷.

(Prólogo V, l. 6). No domínio da justiça, há dois conceitos que importa estudar: o conceito de *kittum* (a aplicação da justiça num sentido genérico) e o conceito de *mīšarum/andurārum* (a aplicação da justiça de modo a evitar os excessos perpetrados pelo cumprimento literal das obrigações jurídicas). Veja-se Jean-Marie Durand, «La religion amorrite en Syrie à l’époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, p. 569. *andurārum* deverá ter um significado semelhante a *mīšarum*, embora não encontremos este último termo na documentação de Mari. Relembremos também as considerações de Jean Bottéro acerca destas questões: *kittum*, a julgar pela sua raiz *kānum*, referir-se-ia a uma coisa «firme»; pelo contrário, *mīšarum*, do verbo *ešērum*, representaria um conceito dinâmico. Um sentido particular do termo poderá ser «reparação», «restauração» (*Mésopotamie. L’écriture, la raison et les dieux*. Paris, Éditions Gallimard, 1987, pp. 330-331).

³⁶² O verbo utilizado é *ešērum*, no sistema Š, que significa «to put and keep in good order, to set aright, to provide justice» (Cf. *CAD E*, pp. 359-61, 12.)

³⁶³ A designação fará referência à promulgação do édito.

³⁶⁴ Veja-se, a este propósito, a nota 359. Kibsatum utiliza o verbo *paṭārum* («libertar») para sublinhar a necessidade da reversão da sua actual condição. A princesa considerava-se uma «serva», levando uma vida infeliz e consideravelmente menos desafogada do que aquela que havia tido em Mari.

³⁶⁵ Veja-se Dominique Charpin, «L’*andurārum* à Mari», *MARI* 6, 1990, p. 270.

³⁶⁶ Dado o seu carácter «reformador», esta mesma medida seria também imposta ciclicamente, de modo a evitar a sobrecarga de dívidas e a instabilidade social.

³⁶⁷ O termo *dūrum*, para além de «eternidade», significará «estatuto permanente» (*CDA*, p. 62). Cf. Dominique Chatpin, «Les Décrets Royaux à l’époque Paléo-Babylonienne à Propos d’un Ouvrage Récent», *AfO* 34, 1987, p. 40.

Este significado é sobretudo evidente na famosa epopeia de *Atra-Hasīs*³⁶⁸. No início dos tempos, os deuses estariam divididos em dois grandes grupos: o grupo dos trabalhadores – os Igigi – e o grupo dos governantes – os Anunnaki. Após uma revolta perpetrada pelos Igigi, as divindades decidem criar o homem e impor-lhe o fardo que até ali haviam carregado. A Mammi, deusa-mãe, coubera a tarefa de “fabricar” um humano para os substituir. Uma vez criado o homem, como medida de remissão, Mammi promulgara um decreto semelhante ao que temos vindo a estudar³⁶⁹. Desta forma, ter-se-ia possibilitado o retorno a um estado de ordem ideal – aquele em que os Igigi ainda não haviam sido sujeitos às corveias dos seus subjugadores. Tal como se passa no universo celeste, no microcosmos mariota qualquer insurreição (como a de Hammu-rabi de Kurdâ, rei vassalo) obrigaria a uma reordenação. A imposição num país estrangeiro, ou mesmo no país de «direito», tornava, assim, forçoso o retorno às origens, ao estado inicial, à ordem primordial.

O alcance de um estado de ordem ideal passava pela submissão de todos os súbditos do rei. É neste âmbito que se compreendem os juramentos prestados recorrentemente pela população do reino. Com eles, esperava-se evitar as sublevações e as conspirações que geralmente punham em causa a estabilidade interna. Normalmente, para além do compromisso de subserviência, os juramentos previam a obrigação de transmitir toda a informação conhecida ao rei. Este aspecto é sobretudo visível no caso do protocolo dos adivinhos, dado o próprio cariz do seu trabalho. Assim, o adivinho devia comprometer-se a: «Tudo o que possa ocorrer e que eu veja, (...) o mau presságio, desfavorável, tudo o que eu veja, eu di-lo-ei a Zimrî-Lîm, meu senhor, e não o esconderei»³⁷⁰. A situação do *barûm* (adivinho) representa um caso particular. A importância conferida ao «dever de informação» merecia uma atenção redobrada, uma vez que sobre ele recaíam vários segredos de estado. Ao consultar as divindades, o adivinho obtinha um conhecimento emanado de uma entidade sagrada, que frequentemente visava o seu eleito – o rei.

Por sua vez, os juramentos efectuados com vista a selar contratos jurídicos variados seguiam amiúde as fórmulas sumérias «mu NR/ND in.pàd.(dè).meš» («jurar

³⁶⁸ *idem*, p. 37.

³⁶⁹ Veja-se tabuinha I, col. v, v.14, de *Atra-Hasīs*.

³⁷⁰ *ARM XXVI/1* 1, l. 2 e 5-6.

pela vida de NR/ND³⁷¹) ou «*asakkam* NR/ND in.pàd.(dè.meš)³⁷²» («jurar pelo *asakkum* de NR/ND»). O *asakkum* constituía o interdito real ou divino e pretendia lembrar a maldição que se abateria sobre aquele que o transgredisse. Assim, é frequente encontramos na documentação epistolar algumas vozes recordando que atentar contra o juramento efectuado significaria «comer o *asakkum*», isto é, vir a sofrer a maldição. Na verdade, o *asakkum* fará referência a um ritual realizado aquando da conclusão do contrato, que consistia na absorção de um líquido ou na ingestão de umas ervas³⁷³ ou pão³⁷⁴. Uma vez ingeridos, estes elementos mágicos ficariam latentes no indivíduo, sendo apenas activados se o pacto concluído fosse desrespeitado³⁷⁵. No fundo, tratar-se-ia de uma forma de garantir que a ordem jurídica imposta pelo rei através de acordos, jurados pela sua vida e/ou pela das divindades, seria cumprida. O poder real encontra neste procedimento um mecanismo de afirmação e de preservação do equilíbrio social. O juramento traduz uma forma de salvaguardar a integridade de todos os súbditos do soberano – um meio de evitar que alguém, diante dele, afirmasse “fui lesado!”.

O carácter sagrado da realeza e o poder supremo do rei

A excepionalidade do rei residia no facto da sua função o tornar apto a levar a cabo certas tarefas normalmente interditas a qualquer outro humano. Entre os homens, e até mesmo entre os outros monarcas, o soberano mariota era o *rabûm* – o grande. Quando um súbdito se lhe dirigia era comum invocar esta sua qualidade. Frequentemente, o final das epístolas enviadas ao rei é pautado pela fórmula: «Que o meu senhor aja/reflicta em função da sua grande realeza»³⁷⁶ (*bēlī šarrūtīšu rabītim*

³⁷¹ Uma das divindades mencionadas nestes textos é o deus Itûr-Mêr, que tinha, também ele, um importante papel no domínio da justiça. Veja-se o estudo de Jean-Marie Durand, «Itûr-Mêr, dieu des serments», in F. Joannès e S. Lafont (eds.), *Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 57-69.

³⁷² O único testemunho onde esta expressão aparece é ARM VIII 16, l. 6'-8'.

³⁷³ sar-meš. Jean-Marie Durand considera que este termo não faz referência a «ervas» mas sim ao substantivo acádico *šūšurātum*, «balayures». Ver «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume I: Ebla, Mari*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, p. 581.

³⁷⁴ Sobre este aspecto, veja-se Dominique Charpin, «“Manger un serment”», in Sophie Lafont (ed.), *Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien (Méditerranées, n° 10-11)*, 1997, pp. 85-96

³⁷⁵ Lembrar o *asakkum* era uma forma de motivar o respeito pelo juramento e de impedir a prática de uma falta religiosa.

³⁷⁶ ARM I 109, l. 53-54; ARM VI 28, l. 32; ARM XIII 46, l. 19'-20'; 107, l. 27-29; ARM XXVI/2 412, l. 58; 468, l. 32'-33'.

lipuš/lištāl)³⁷⁷. A grandeza do rei fá-lo-ia superior entre os seus pares e torná-lo-ia no único apto a tomar decisões cruciais para a sobrevivência do equilíbrio cósmico – ele era o único cuja capacidade de agir e de reflectir não estava sujeita ao juízo de outrem³⁷⁸. Os participípios que lhe são atribuídos – «o que sabe reflectir», «o que tem espírito de decisão» – exprimem qualidades que evocam a sabedoria e a compreensão excepcionais dos grandes deuses³⁷⁹.

Muitas das suas aptidões derivavam do facto de na sua função se concentrarem elementos de um poder supra-humano. É isto mesmo que traduz o *ilūtum*. Vejamos. Em ARM XXVII 163, os altos funcionários Zimrî-Addu e Mênirum escrevem ao rei alertando-o para o facto do indivíduo que Hammu-rabi da Babilónia requisitara, o *madārum* de Uruk, não ser o mesmo que lhe havia sido por eles enviado. O erro arriscava suscitar a ira do monarca babilónico. No final da epístola, ambos declaravam: «eu escrevi ao meu senhor na minha qualidade de servo (*ša wardūtīya*); que o meu senhor reflecta conforme a sua “divindade” (*ša kīma ilūtīšu*)»³⁸⁰. No *ilūtum* encontrava-se a solução para o problema que se lhes deparava. A deliberação do rei segundo a sua «capacidade divina» certamente conduziria à manutenção da relação pacífica que sempre pautara a união entre os dois homólogos. Ao decidir a sua sentença, o rei de Mari, invocando um poder que lhe fora conferido por uma entidade superior, abria caminho à preservação de uma ordem cuja essência residia precisamente no equilíbrio entre o humano e o divino.

O *ilūtum* do rei transparece em diversos aspectos. Talvez um dos testemunhos mais importantes desta qualidade seja aquele que encontramos em ARM XXVIII 145. O texto constitui uma carta enviada pelo rei do Tarmanni, Tamarzi, ao monarca mariota, seu suserano. Segundo Tamarzi, fora devido à intervenção decisiva do seu patrono no Ida-Maraş que «Todo o país voltou (a estar) do seu lado. Os meus (cabelos) brancos escureceram e eu readquiri a minha virilidade; o meu coração rejuvenesceu sem

³⁷⁷ Num testemunho da época de Yahdun-Lîm, a fórmula apresentada difere ligeiramente das usualmente adoptadas na epistolografia. Nela, Abî-Samar, vassalo do monarca mariota, pede ao seu suserano que aja «de acordo com a tua realeza e a tua “política de supremacia” (*ša šarrūtika u ša rapāšika*)» (ARM I 2, l. 11). Sobre a tradução do termo, veja-se Jean-Marie Durand, *LAPO* 16, p. 483c). A *rapāšum* deverá corresponder à política expansionista associada ao próprio exercício do poder real. No disco de fundação de Yahdun-Lîm esta ideia parece clara. Um dos aspectos subjacentes ao poder real era precisamente o alargamento das fronteiras do reino.

³⁷⁸ De nenhum outro humano.

³⁷⁹ Referimos, por exemplo, Enlil, Enki ou Marduk, aquele que suplantara todos os outros, o «impossível de compreender, difícil de perceber» (*enūma eliš*, tab. I, v. 94).

³⁸⁰ l. 14'-15'. Outros exemplos onde a fórmula aparece são ARM XXVI/2 391, l. 67-68 e ARM XXVI/2 402, l. 33-34 (*bēlī ša lugal-tīšu u ilūtīšu lipuš*).

equivalente e o meu nome foi escutado no Ida-Maraš»³⁸¹. Alguns dos verbos empregues neste documento atestam a ideia de retorno a um estado ideal: *târum* («voltar, retornar»), *eṭēlum* («tornar-se adulto/maduro») e *šehērum* («tornar-se jovem»). A imposição da ordem associada à entronização ou à subjugação de um determinado país constituía um reflorescimento e obrigava a uma reformulação das práticas político-sociais até então em curso.

No exemplo concreto, terá sido o facto de Zimrî-Lîm ter feito «o país inteiro obedecer a uma só autoridade»³⁸², a sua autoridade, a proporcionar o início de uma nova «era» – um recomeço. Para o seu vassalo, Tamarzi, a submissão do Ida-Maraš pelo suserano mariota significava, ou assim ele o esperava³⁸³, a consolidação da sua autoridade no seu próprio país. O rejuvenescimento a que alude insere-se pois numa lógica de reafirmação do poder e de reposição de uma ordem ameaçada pelas forças que o rodeavam. Na noção de «rejuvenescer» transparece assim a ideia de reordenação, de regresso a um estado ideal. A imagem do homem idoso que subitamente recupera a sua juventude é sintomática desta concepção. E é também neste âmbito, ou seja, no domínio da acção político-militar de conquista, que entendemos o ideal do jovem herói/guerreiro, a que associamos, por exemplo, a figura de Gilgameš. Sobre este aspecto nos debruçaremos adiante.

A par desta aptidão, o rei é por vezes conotado com o dom de «fazer reviver» (*balāṭum*); a capacidade de inspirar um novo alento³⁸⁴. O documento M.8426⁺ constitui um exemplo do género de adulações efectuadas pelos subalternos do rei de Mari. No texto acéfalo, possivelmente proveniente de um agente comercial de Zimrî-Lîm, encontram-se expressões que denotam a vivacidade que o soberano evocava nos seus súbditos. Assim refere o remetente: «O meu senhor limpou as suas mãos à batinha do meu traje e eu cheiro a doce fragrância do meu senhor na minha casa. Eu sou um servo fiel do meu senhor!»³⁸⁵. A esta declaração podemos equipar as palavras que Timlū³⁸⁶

³⁸¹ l. 8'-11'.

³⁸² *idem*, l. 6.

³⁸³ Na verdade, as expressões apologéticas dirigidas a Zimrî-Lîm teriam mais a ver com o facto de Tamarzi se ter visto privado da casa que possuía em Nahur e pretender reavê-la através da intervenção do seu suserano.

³⁸⁴ Visão que transparece sobretudo na documentação feminina. A título de exemplo, referimos as epístolas de Erišti-Aya, filha de Zimrî-Lîm e sacerdotisa de Šamaš, em particular ARM X 39, l. 7-10: «Quando, quando, eu clamei, quando é que a abundância da casa do meu pai chegará a mim e a minha morte se tornará vida?».

³⁸⁵ l. 7'-10'.

³⁸⁶ Uma mulher da cidade de Kasapâ, em Kurdâ.

dirige a Addu-dûrî: «Faz-me trazer um vestido e um turbante da tua cabeça, que eu cheire o odor da minha senhora e que o meu coração morto reviva»³⁸⁷. A fragrância exalada pelo rei, ou pela rainha-mãe, estava impregnada de vitalidade. Como já anteriormente tivemos oportunidade de referir, o rei tinha a capacidade de dar a vida. É esta mesma qualidade que sobressai na epistolografia. A existência dos seus súbditos aparece como que condicionada às suas decisões. Era o rei que intervinha na sua vida, à imagem dos deuses, decretando e alterando os seus destinos.

A escolha do destino enquadrava-se no conjunto de faculdades resultantes do seu estatuto de senhor supremo: o «rei da totalidade»³⁸⁸. Neste sentido, todos seriam servos (*wardum*) do rei. A esta ideologia não é estranha a imagem do pastor, muito difundida na literatura sumério-acádica. Assim, após a conquista de Nahur, localizada no país alto, pelo rei de Mari, os habitantes da região ter-se-iam manifestado, afirmando: «De facto»³⁸⁹, nós temos um pastor forte! E, de facto, nós pudemos começar a construir as nossas casas»³⁹⁰. O soberano encarna a figura do pastor, que guia o seu povo no caminho justo, e que possibilita, simultaneamente, a sua subsistência e a sua sobrevivência. O modelo que se impunha era o do pastor por excelência, Dumuzi, que continuamente escapava ao perigo e à morte para assegurar a fertilidade do país³⁹¹. Já a «edificação das casas» traduz a materialização da estabilidade socioeconómica possibilitada pelo soberano. Na prática, ao afirmar a sua preponderância em Nahur, afastando os perigos externos, o rei de Mari propiciara a regeneração do país e consolidara o elo que o unia aos seus subalternos.

A ligação entre servo e senhor ia muito além do simples compromisso de subserviência e protecção. Quando Yansib-Addu, comandante da guarnição de Qaṭṭunân, pretende obter do rei um campo, o mesmo afirma a sua total lealdade, declarando: «eu sou um servo fiel»³⁹²!»³⁹³; «eu pertenço ao meu senhor!»³⁹⁴. A última afirmação revela uma faceta importante da ideologia real amorrita. O soberano seria o proprietário de facto não só das terras que o rodeavam como também dos seus

³⁸⁷ ARM XXVI/1 240 (Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 160).

³⁸⁸ ARM XXVI/2 409, l. 12. Trata-se do único exemplo onde o título é atribuído a Zimrî-Lîm.

³⁸⁹ Sobre a expressão *la watâr* e o sentido de «vraiment» adoptado pelo editor, veja-se ARM XXVI/2, p. 120b).

³⁹⁰ ARM XXVI/2 346, l. 10-14.

³⁹¹ A.1146, l. 42.

³⁹² Ou «verdadeiro» (*kînâtum*).

³⁹³ ARM XXVI/2 445, l. 17.

³⁹⁴ *idem*, l. 21-22.

habitantes. Assim, Yanšib-Addu assume a sua total submissão, igualando-se a um objecto (uma propriedade, *sikiltum*) do seu senhor. A posse não era, todavia, interpretada como algo de prejudicial ou indesejável. Antes pelo contrário. O domínio que o rei exercia sobre os seus servos era sentido como uma benesse necessária à sua sobrevivência e à protecção contra os perigos e adversidades do dia-a-dia. A ruptura desse vínculo representava, por conseguinte, um acontecimento temido e receado. Neste sentido, ao sentir que a sua saúde se deteriorava e que a morte se aproximava, Yasîm-El, um servo enfermo, expressara ao rei o seu medo de que «a minha doença se agrave e que eu saia da mão do meu senhor (*ina qāt bēlīya uṣṣi*)»³⁹⁵.

A fórmula «sair da mão», já anteriormente citada, aparece-nos aqui novamente, com um sentido diametralmente oposto. Antes, referimo-nos à subjugação de um opositor do rei; agora, aludimos aos laços quase carnis³⁹⁶ que ligavam o servo ao seu senhor e patrono. «Estar na mão» do rei significava assumir a sua pertença ao universo microcósmico que era governado e dominado pela sua presença. Significava, por outro lado, assumir uma total dependência, lealdade e sujeição aos seus desígnios. A missão carismática e sobrenatural que o rei levava a cabo explicava a necessidade imperiosa dessa submissão: somente o soberano era depositário da verdade. Então, tal como os intentos dos deuses não eram conhecidos, também os do rei não deviam ser questionados. Desta mentalidade é testemunho uma carta, já aqui referida, na qual um vassalo do rei afirma: «o meu senhor fixou o meu destino e eu não sei (qual é)»³⁹⁷. A ordem política traduzia-se na obediência vassálica ao rei³⁹⁸. Não competia ao seu súbdito questionar a sua decisão, nem tão-pouco conhecer o seu próprio *šîmtum*, mas sim obedecê-lo e acatar as suas ordens³⁹⁹. Todas as deliberações reais, porque conforme à razão, constituíam ordens justas, emanadas de um ser que crescera no colo da divindade; em boa verdade, Zimrî-Lîm era a imagem encarnada da ordem, da justiça e da verdade.

³⁹⁵ ARM XXVI/2 403, l. 26.

³⁹⁶ Veja-se Francis Joannès, ARM XXVI/2, p. 256e).

³⁹⁷ ARM XXVIII 121, l. 3.

³⁹⁸ Em expressões como «eu fiz voltar o país na direcção do meu senhor» (ARM XXVIII 55, l. 4'-5'), «o país inteiro é (ou pertence) do meu senhor» (ARM XXVIII 98, l. 35) ou «agora, todo o país se inclina diante do meu senhor» (ARM XXVI/2 306, l. 43-44. O verbo *qadādum* significa «to bow down»), transparece esta ideia.

³⁹⁹ Tal como o vassalo do rei, também Šewrum-parati, a sacerdotisa que clamara a «imposição da luz», afirmara que: «Sem que eu escutasse as tuas palavras, tu nomeaste-me *nadītum* (*ta-ad-di-na-an-ni*) e (enviaste-me para) aqui». Sobre o sentido de *nadānum*, ver Jean-Marie Durand, *LAPO* 18, p. 413b).

Então, podemos arriscar dizer que nada no reino podia ser feito sem o parecer do rei. Os funcionários reais parecem mesmo impotentes face à ausência de uma autorização real. Declarações como «Sem (a autorização d) o meu senhor, não farei esse trabalho»⁴⁰⁰ ou «Sem (a autorização d) o meu senhor, eu nada posso fazer»⁴⁰¹ são comuns na documentação de Mari. O servo personificava a imagem simbólica de uma ovelha sujeita à orientação do seu pastor. Para além do mais, esta lealdade e obediência deviam ser exclusivas. Tal como o autor de A.1258⁺ reclama: «não há outro senhor que eu procure»⁴⁰². A exclusividade e fidelidade incondicionais são características importantes da concepção da realeza, que expressam a autoridade suprema do rei na terra e o poder totalitário dos deuses, seus patronos, no *cosmos*.

A apologia da guerra e o ideal de vida nómada

Neste último ponto, torna-se necessário entender algumas das características tibais da monarquia amorrita, nomeadamente, a sua aspiração guerreira. Já analisámos a importância da manutenção da ordem e a aclamação da paz, expressa inclusive no famoso disco de fundação de Yahdun-Lîm: «Eu fiz a minha terra viver em paz»⁴⁰³. Então, como coexistiriam em Mari a noção de paz e a apologia guerreira perpetuada pelos governantes que ocuparam o seu trono?

Podemos afirmar que em Mari a presença nómada é mais acentuada do que noutros locais siro-mesopotâmicos. Aqui, o rei não é a figura que encontramos no restante mundo mesopotâmico – o rei citadino e sedentário que vive muito ligado à sua corte e ao ambiente que a rodeia. No reino mariota, o soberano é, acima de tudo, o guerreiro nómada que, ideologicamente, rejeita reduzir-se à vida do palácio. O ideal guerreiro existe em Mari em estrita sintonia com a sua condição beduína. De facto, os nómadas, habituados a uma vida de constante itinerância, não consideravam a existência doméstica uma forma de vida honrosa. A casa e o palácio eram os domínios por excelência das mulheres. O homem, pelo contrário, devia escolher a natureza, dedicar-se à acção, à guerra e à conquista, aspectos associados à sua condição viril. É neste sentido que compreendemos as duras críticas tecidas por Samsî-Addu ao seu jovem filho Yasmah-Addu: «Aqui, o teu irmão alcançou a vitória. Tu, aí em baixo, estás

⁴⁰⁰ ARM III 11, l. 21-22.

⁴⁰¹ ARM XIII 145, l. 26-27.

⁴⁰² l. 9°.

⁴⁰³ E4.6.8.1, l. 24-15.

deitado no meio das mulheres. Presentemente, quando fores com o exército a Qatna, sê um homem (*awīlāt*)! Tal como o teu irmão estabeleceu um grande nome, tu, aquando da expedição a Qatna, estabelece um grande nome!»⁴⁰⁴. Nas palavras do rei da Alta Mesopotâmia, guerrear era sinónimo de «ser homem» (*awīlum*), um homem verdadeiro. A conquista devia fazer parte do programa político de todos os reis – alargar o território, conquistar novos terrenos, constituía simultaneamente uma forma de expandir o poder e um meio de garantir a subsistência.

A glória alcançada pelo rei na guerra – o nome – possibilitava a preservação do poder e a perpetuação da sua memória, aspectos importantes para a coesão e a estabilidade da tribo ou da dinastia. O papel do homem na casa devia pois cingir-se à sua direcção⁴⁰⁵. Uma das várias acusações de que Yasmah-Addu é alvo por parte do pai consiste precisamente neste ponto. Assim o interpela o grande rei: «És um bebé? Não tens pêlo no queixo? Agora que estás na plenitude da tua vida ainda não construístes a tua casa!»⁴⁰⁶; «Tu não és um homem (*eṭlum*)? Quando é que diriges a tua casa (*bītka lā tuwa’ar*)?»⁴⁰⁷. A fundação da casa e a sua organização administrativa eram essenciais para a consolidação da estabilidade social do rei. Como vimos, ter casa, ter um ninho, significava participar na vida económica e política da sociedade. Mas este será já o resultado de uma convivência entre dois ideais/modos de vida distintos: um amorrita e o outro mesopotâmico. De facto, e aqui reside um dos aspectos paradoxais desta ideologia, conceptualmente, o guerreiro nómada devia seguir o princípio de Hammī-ištamar: «do grão que eu fiz, não guardei reservas»⁴⁰⁸. A ideologia nómada parece privilegiar a auto-suficiência e a prática de uma economia de subsistência.

O homem nómada assentava a sua existência nas razias e nos raids efectuados amiúde. A insurreição constituía o símbolo da natureza selvagem e da coragem típicas de qualquer homem de acção. À actividade bélica estava naturalmente associado o herói, o jovem guerreiro, capaz de levar a cabo as mais árduas tarefas e de travar as mais difíceis batalhas. Nesta imagem de honra revemos Zimrī-Līm, que segundo relata a sua epopeia: «sob a ordem de Dagan, é o jovem herói (*eṭlum*)»⁴⁰⁹, «Ele não bebe (senão)

⁴⁰⁴ *ARM I* 69⁺, l. 8’-16’.

⁴⁰⁵ Assim fala Hammī-ištamar, chefe nómada, em A.1146, l. 17-19: «Eu, se fico um dia que seja em casa, quando saio para o exterior para respirar, a minha vida é perturbada».

⁴⁰⁶ *ARM I* 61, l. 10-15.

⁴⁰⁷ O verbo *wārum* D tem o sentido de «instruir», «governar» (*CDA*, p. 435). *ARM I* 73, l. 43 e 45.

⁴⁰⁸ A.1146, l. 45-46.

⁴⁰⁹ *FM XIV*, col. iii, v. 31 e 33. O adjectivo parece fazer referência ao rei de Mari. De facto, a metáfora do jovem herói tem uma importância determinante na concepção real. Yahdun-Līm (E4.6.8.2, l. 27),

a águas dos odres / Destacado juntamente com os soldados, ele conhece todas as preocupações / (...) Os seus homens comeram a carne / eles ganharam coragem e cresceram em força»⁴¹⁰. A figura do rei não se diferencia da do seu bando de soldados. Como eles, Zimrî-Lîm alimentava-se daquilo que a terra tinha para oferecer. A escolha do bando/da tribo em detrimento da família nuclear é um tema corrente no imaginário amorrita, que já tivemos oportunidade de observar. A carta A.1146, endereçada pelo chefe benjaminita, Hammî-ištamar, ao seu homólogo, Yasmah-Addu, é neste aspecto bastante interessante. Hammî-ištamar exorta o seu «irmão» a pôr de lado a vida ociosa e a partir com o seu clã para a guerra⁴¹¹. A solidariedade dos membros da tribo/clã devia pois sobrepor-se a quaisquer interesses pessoais.

Em conclusão, a bravura e a impetuosidade constituíam aspectos da realidade nómada. O perigo era a face visível da sua existência. Aventurar-se, correr riscos e estar embrenhado em constantes acções militares eram formas de exercer a sua condição beduína. Só desta forma se podia alcançar o respeito e a glória; no fundo, ter «raça»⁴¹² (*lipištum*)⁴¹³.

Yasmah-Addu e Zimrî-Lîm deviam corresponder ao ideal do *eṭlum*, o adulto, o guerreiro combatente em cuja acção residia o triunfo e a sobrevivência do reino. De um modo geral, devemos admitir que a juventude estava associada à actividade (fundamentalmente bélica). Miachaël Guichard interpreta este verso de forma diferente (*FM XIV*, p. 62) de Jean-Marie Durand (*ARM XXVI/1*, p. 393). Veja-se ainda, na *Epopéia de Zimrî-Lîm*, *FM XIV*, a col. iii, v. 30.

⁴¹⁰ *idem*, v. 9-10 e 13-14.

⁴¹¹ Devemos sublinhar um aspecto contrastante: para Samsî-Addu a guerra era uma acção fundamental para o alcance da hegemonia e do ideal imperial a que se tinha votado. Já Hammî-ištamar exultava a acção porque ela constituía a conduta natural do beduíno. A guerra era a essência da existência nómada, não pretendendo, todavia, atingir um objectivo semelhante. Veja-se Michaël Guichard, *art. cit.*, p. 31.

⁴¹² No sentido de «identidade tribal/social», «linhagem familiar». Cf. A.3158, l. 4-5: «eu dei-te a minha carne e a minha descendência (*šīrī u lipištī*)».

⁴¹³ A. 1146, l. 34. Segundo Jean-Marie Durand, *lipištum* constitui um sinónimo de *dāmum* («sangue»). *LAPO* 16, p. 149k).

Capítulo 2 – A PERCEPÇÃO POLÍTICO-SOCIAL

2.1. A evolução histórica e política de mari

O poder exercido pelo rei de Mari alargava-se a diferentes grupos populacionais. Como tal, o seu governo teria de obedecer a critérios que contemplassem a preservação do equilíbrio socioeconómico entre as diferentes categorias sociais que compunham o seu reino.

As diferenças culturais e civilizacionais sentidas em Mari são o indício de uma longa e atribulada história política e social. Para esta, em muito contribuíram as sucessivas correntes étnico-linguísticas que foram, paulatinamente, impondo a sua marca em território do médio Eufrates.

A chegada dos Amorritas

O texto *O casamento de Martu*, composto em língua suméria, apresenta aquela que terá sido a visão sumério-acádica sobre os povos amorritas. O final da composição tem um interesse particular, revelando a principal dicotomia entre o mundo de este (tipicamente mesopotâmico, de herança sumério-acádica) e o mundo de oeste, de onde provinham estes novos invasores. Nele se refere: «He (Martu⁴¹⁴) has no house during his life, and when he dies he will not be carried to a burial-place»⁴¹⁵.

As migrações amorritas, ocorridas em finais do IIIº milénio/princípios do IIº milénio a.C., acentuam o carácter pluriétnico do mundo siro-mesopotâmico e as divergências resultantes da multiplicidade de agentes culturais nos territórios do Próximo Oriente. É possível que os amorritas falassem um idioma próprio⁴¹⁶, que se distinguia do acádico clássico por não pertencer, como este, ao grupo de línguas

⁴¹⁴ Martu (em sumério) corresponde a Amurru (em língua semítica), o deus dos amorritas.

⁴¹⁵ À época dos textos de Mari, a principal forma de enterramento era, como vimos, a inumação no subsolo da casa. Contudo, os amorritas, originalmente, não tinham casa. A forma tradicional de enterramento amorrita consistia em sepultar o morto na estepe, num local onde posteriormente era erguido um monumento. Um exemplo disto é o *humûsum* de Ayalûm, príncipe benjamita caído em batalha, derrotado por Yahdun-Lîm. Veja-se a tradução em *ETCSL* 1.7.1, parágrafo 126-141.

⁴¹⁶ Sobre esta questão, veja-se Jean-Marie Durand, «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2005-2006, p. 604 e Dominique Charpin, *Hammu-rabi de Babylone*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 288 e «Les mots du pouvoir dans les archives royales de Mari», *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 2, 1991, essencialmente p. 4.

semíticas de este⁴¹⁷. Vestígios deste idioma podem ser recuperados na onomástica e na designação de algumas instituições ocidentais (ex. *riḥsum*, *mulkum*, *namlakatum*). Todavia, muito do vocabulário usado pelos novos conquistadores permanece oculto pelas tradicionais fórmulas acádicas. Com efeito, aquando da sua implantação nos territórios mesopotâmicos, os amorritas terão adoptado a convencional escrita cuneiforme, originária de uma cultura que dava primazia ao registo e à evocação do passado através do documento. Eles próprios privilegiariam, por seu turno, a palavra; as suas bases culturais assentavam na oralidade e no saber difundido oralmente de geração em geração. Esta é já uma divergência que podemos apontar como basilar entre as duas tradições. Sobre esta teremos oportunidade de nos debruçar mais adiante.

Todavia, o choque civilizacional relatado em *O casamento de Martu* ou *A maldição de Akkad*, entre outros textos, estaria sobretudo associado ao *modus vivendi* destes «ocidentais»⁴¹⁸. É que, ao contrário dos acádios, um povo urbano, os amorritas eram essencialmente nómadas, viviam «numa tenda»⁴¹⁹, sem «casa durante a vida». O termo frequentemente citado nos textos de Mari – *hanû* – sublinha bem esta sua condição: «aqueles que vivem sob a tenda»⁴²⁰. Como nómadas, os amorritas dedicavam-se essencialmente à criação de gado, facto que levou os autores d'*A maldição de Akkad* a assinalar que «ignoram a agricultura»⁴²¹. Ora, na realidade, a incursão e estabelecimento dos amorritas na Mesopotâmia fez-se atendendo a dois vectores essenciais: 1 – a garantia dos percursos de transumância que permitiriam a prossecução do seu modo de vida e o desenvolvimento da sua economia de base; 2 – a garantia de acesso ao cereal, complemento fundamental à sua economia, por meio da participação directa ou indirecta na vida citadina. A procura dos grandes estabelecimentos urbanos-sedentários, fundados no decurso do IVº e do IIIº milénios a.C., terá tido algo a ver com esta necessidade. Os soberanos que doravante se sentariam nos tronos (re)fundados ou tomados ficariam naturalmente prisioneiros de uma política que conciliasse estes diferentes aspectos.

As razões que levaram os amorritas a deixar o ocidente para se dirigirem para este são desconhecidas. É possível que vários factores tenham pesado nesta decisão. As

⁴¹⁷ O amorrita pertenceria ao grupo norte-ocidental, tal como o hebraico, o ugarítico e o aramaico.

⁴¹⁸ Num contexto geográfico, a palavra *amurru* designa o «oeste», ou se preferirmos, os territórios a oeste da Mesopotâmia.

⁴¹⁹ Veja-se a tradução em *ETCSL* 1.7.1, parágrafo 126-141.

⁴²⁰ Jean-Marie Durand, «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2001-2002, p. 742 e *LAPO* 17, p. 417.

⁴²¹ Veja-se a tradução em *ETCSL* 2.1.5, parágrafo 40-56.

riquezas da Suméria e de Akkad, região fértil e produtiva, poderão ter constituído um atractivo para estas populações. No entanto, é também provável que alterações climáticas estivessem na origem de dificuldades em garantir o acesso a bons pastos para os seus rebanhos⁴²².

As incursões amorritas ter-se-ão desdobrado em várias fases. No final do IIIº milénio a.C., é possível que os beduínos se tenham dividido em dois grandes grupos⁴²³. A sua progressão terá sido lenta. Ao entrarem na Mesopotâmia, os novos colonos terão implementado as suas próprias nomenclaturas, impondo ao território conquistado a sua herança nómada e tribal. É assim que vemos surgir perto de Mari uma terra designada Dêr («acampamento»), que terá sido nomeada de acordo com o território homónimo, no Balih, onde inicialmente se teriam fixado parte dos amorritas⁴²⁴.

As incessantes movimentações e conquistas perpetradas pelos povos ocidentais, combatentes aguerridos, constituíram um dos factores que levaram à queda da IIIª dinastia de Ur. Na alvorada do novo milénio, surge assim uma nova fase sociopolítica, caracterizada pela imposição de novas dinastias locais, lideradas por chefes amorritas. Tal foi o que aconteceu na Babilónia⁴²⁵ e em Ešnunna. A oeste, Alepo e Qatna, têm um destino semelhante. Na verdade, todo o mapa siro-mesopotâmico começa lentamente a redesenhar-se, espelhando a emergência de novos poderes. A matriz amorrita impõe-se. Entre as famílias reais que então tomam posse, conta-se aquela que terá descido do alto do Habur e da parte ocidental da alta Jazira, já no séc. XIX a.C.⁴²⁶. Dirigindo-se para sul, terá conquistado a região do médio Eufrates⁴²⁷ e criado uma entidade política em torno da zona eufrática que dava acesso ao Habur. Mari terá sido escolhida como sede desta nova entidade.

⁴²² Cf. Dominique Charpin e Nele Ziegler, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite*, FM V, 2003, p. 29.

⁴²³ Ocupando paulatinamente a Síria do Norte (os bensimalitas) e o centro e sul da Mesopotâmia (os benjaminitas).

⁴²⁴ Sobre este assunto, ver ponto 1.2.2., nota 259.

⁴²⁵ Várias cidades retomam a sua independência após a queda de Ur III. A pouco e pouco surgem novas capitais, lideradas por soberanos amorritas, que anexam os territórios à sua volta.

⁴²⁶ Sobre as diferentes vagas amorritas, veja-se Dominique Charpin e Nele Ziegler, *op. cit.*, p. 29 e ss.

⁴²⁷ O reino de Mari é comumente designado como *ah Purattim* (*ah* ÍD.BURANUN^{ki}), expressão que podemos traduzir por «margens do Eufrates». Esta designação muito nos elucida sobre a importância geoestratégica do reino. O extenso território controlado por Mari compreendia a zona do médio Eufrates e as regiões que bordejavam o rio.

O prestígio de Mari

Porquê Mari? As razões da escolha de Mari como capital da nova potência criada pela dinastia Lîm terão de ser procuradas no seu passado. Tudo indica que o prestígio e a riqueza histórica e cultural da cidade foram factores determinantes nesta decisão. Mari é uma das capitais citadas na *Lista Real Suméria* como detentora da hegemonia na região mesopotâmica durante largos anos⁴²⁸. A atenção que lhe é dispensada nesta composição prende-se certamente com a influência que exerceu no mundo siro-mesopotâmico desde a sua criação, no início do IIIº milénio.

Devemos ter presente que a cidade de Mari constituiu uma criação *ex nihilo*. Considerando que o local escolhido para a sua implantação era impróprio para a agricultura, quer devido ao solo natural⁴²⁹ quer devido às condições atmosféricas e meteorológicas⁴³⁰, a mesma teria de contar com um forte impulso económico. Só antevendo a sua auto-suficiência e a produção de riqueza própria se justificaria a sua construção. Jean-Claude Margueron⁴³¹ propôs a hipótese da cidade ter sido edificada com vista a controlar o tráfico fluvial (e possivelmente até caravaneiro) que descia do sopé do Taurus com destino à planície aluvial mesopotâmica. De facto, Mari terá sido estrategicamente construída perto de uma garganta do rio Eufrates, após a confluência com o seu principal afluente, o Habur. Localizada neste ponto, a cidade viria lentamente a adquirir um papel de incontornável importância na dinamização da comunicação e do comércio no Próximo Oriente. É que Mari não só permitia a ligação entre o noroeste (mar Mediterrâneo e a Síria ocidental) e o sudeste (regiões meridionais e o Golfo Pérsico), como, já numa segunda fase, viria a desenvolver uma linha de comunicação com a Síria interior⁴³².

A sobrevivência da cidade terá sido garantida através da criação de vários canais. De entre estes, destaca-se aquele que, ao longo de uma extensão de cerca de 120 quilómetros, possibilitava a navegação entre o Habur e a garganta do Baghouz. A

⁴²⁸ Veja-se *ETCSL* 2.1.1.

⁴²⁹ A cidade estava situada numa zona subdesértica. Veja-se Jean-Claude Margueron, *Mari, Métropole de l'Euphrate au IIIème et au début du IIème millénaire avant J.-C.*, Picard, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris, 2004, pp. 45-46.

⁴³⁰ A região de Mari caracterizava-se por uma parca pluviosidade anual, que não favorecia a prática da agricultura. As chuvas eram raras e quando apareciam tomavam a forma de grandes temporais. As cheias eram frequentes e destruidoras. Veja-se *idem, ibidem*.

⁴³¹ *idem*, pp. 119-121.

⁴³² A cidade funcionava como ponto de convergência de dois eixos maiores de comunicação. Estes eixos garantiam o contacto vital entre regiões que se revelavam tão díspares quanto complementares. Mari é um elemento fundamental na garantia do sucesso do binómio montanha-planície.

construção deste canal destinava-se a agilizar a circulação entre os dois rios. Como se pode facilmente constatar, Mari está, desde a sua criação, no período dinástico arcaico I⁴³³, estritamente dependente do Eufrates e das planícies e estepes às quais este dava acesso. O Eufrates garantia o seu papel geoestratégico no mundo siro-mesopotâmico. A taxação das mercadorias que circulavam da Síria setentrional para o sul⁴³⁴, ou vice-versa, explica a riqueza que a cidade ostenta em determinados períodos. Para além do papel como entreposto comercial, Mari terá tido uma função determinante no domínio da metalurgia, assumindo-se como um importante centro de fundição de cobre e de bronze, metais oriundos das montanhas do Taurus⁴³⁵.

Os motivos que estão na origem do abandono da cidade após esta primeira fase de ocupação não são conhecidos. Margueron aponta como possível causa o enfraquecimento das relações comerciais na bacia mesopotâmica⁴³⁶. No período dinástico arcaico III⁴³⁷, a cidade terá sido refundada e alvo de vários aperfeiçoamentos a nível interno. No panorama internacional, Mari torna-se o centro de um grande poder regional capaz de competir com algumas das potências políticas da altura. Este poder reside essencialmente na sua estrutura económica, cuja base assentava no controlo e gestão do tráfico de mercadorias que circulavam no eixo eufrático. Todavia, como refere Anne Porter⁴³⁸, é possível que uma parte desta economia derivasse da estepe. A circulação de rebanhos pela área de tradicional influência de Mari é um aspecto determinante. Assim sendo, podemos dizer que a região do médio Eufrates se define, já no IIIº milénio a.C., pela sua forte componente pastoralista.

⁴³³ Jean-Claude Margueron estabelece como possíveis balizas cronológicas para esta primeira fase de estabelecimento os anos de 2950 a 2700 a.C..

⁴³⁴ Como a madeira.

⁴³⁵ Sobre este assunto, veja-se Juan-Luis Montero Fenollós e Ignacio Montero Ruiz, «Los vestígios más antiguos de la actividade metalúrgica en la ciudad sirio-mesopotámica de Mari. Primeros datos», *Aula Orientalis* 22, 2004, pp. 229-241. Sobre o importante papel de Mari no comércio do estanho, sobretudo no séc. XVIII a. C., veja-se se Juan-Luis Montero Fenollós, «El comercio del estaño en el Próximo Oriente antiguo según los archivos de Ebla y de Mari (III y II milénios a.C.)», *ARSE* 28-29, 1994-1995, pp. 187-198.

⁴³⁶ Cf. Jean-Claude Margueron, *idem*, p. 122.

⁴³⁷ Esta fase abrange também o período acádico.

⁴³⁸ Veja-se Anne Porter, *Mortality, monuments and mobility: ancestor traditions and the transcendence of space*, 2000, p. 456 *apud* Daniel Fleming, *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 8. Os estudos que Anne Porter efectuou sobre o Tell Banat levaram-na a concluir que a relação entre o poder sedentário e a componente pastoralista era «generative and dynamic». É inclusivamente possível que essa cidade (e outras do IIIº milénio a.C.) tivesse origens pastoralistas. Cf. «The Dynamics of Death: Ancestors, Pastoralism, and the origins of a Third-Millennium City in Syria», *BASOR* 325, 2002, pp. 1-36 e «The urban nomad: countering the old clichés», in Christophe Nicolle (org.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000)*, *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, pp. 69-74.

No decurso do séc. XXIII a.C., Mari conta-se entre as possessões tomadas por Sargão de Akkad durante as suas expedições expansionistas. O feito é lembrado numa inscrição mais tardia⁴³⁹. A conquista/anulação definitiva da cidade deverá, porém, ser atribuída ao seu neto, Narâm-Sîn, que a ela se dirige após a eclosão de uma revolta geral no «império». Esta sublevação terá sido dirigida, entre outros, pelo então rei mariota, Migir-Dagan⁴⁴⁰. Após a derrota da cidade, o monarca acádico coloca à sua cabeça o primeiro *šakkanakkum* («governador militar»).

Assim se inicia a última fase de ocupação de Mari, aquela em que o reino atinge o seu expoente máximo. O que dizer concretamente sobre o período dos *šakkanakku* (sécs. XXIII a XIX a.C.)⁴⁴¹? Se *šakkanakkum* (*šagin*) pressupõe uma administração por ordem de uma autoridade superior, quem seria este poder? Inicialmente, tratar-se-ia, como vimos, dos reis sargónidas; posteriormente, após a queda de Akkad, é possível que este título tenha sido mantido como uma tradição local⁴⁴². Esta fase é algo obscura. Não dispomos de textos suficientes para estudar este período com clareza ou para adiantar quais os parâmetros sociopolíticos que o caracterizaram. Os vestígios arqueológicos são, todavia, abundantes, espelhando o brilhantismo arquitectónico e artístico desta fase. Temos, pois, elementos suficientes para afirmar que este foi um período de importante florescimento e desenvolvimento da cidade.

Outros indícios, nomeadamente as listas de governadores-*šakkanakku*, parecem testemunhar um hiato entre o governo do último *šakkanakkum* e a imposição das monarquias *hanâ*. Arqueologicamente, não se encontram vestígios que apontem para o abandono da cidade. Contudo, o facto de várias possessões, como o Šuprum e o Buzurrân, não estarem sob a égide de Mari à época em que Yahdun-Lîm se instala no território parece apontar para uma certa debilidade do reino nos momentos finais;

⁴³⁹ *IRSA* IIA1a e 1b («Sargon, [le roi], se prosterna en prière à Tuttul devan Dagān. (Dagān) lui donna le pays supérieur: Mari, Yarmuti, Ilba...»).

⁴⁴⁰ Veja-se A. K. Grayson e E. Sollberger, «L'insurrection générale contre Narām-Suen», *RA* 70, 1976, pp. 103-128. Estes acontecimentos põem termo ao segundo período de influência da cidade.

⁴⁴¹ O início do período dos *šakkanakku* tem sido discutido. Duas listas dinásticas recolhidas em Mari permitem reconstituir os governos da época na sua quase totalidade. Margueron acredita que a cidade não foi destruída por Sargão, pelo que faz datar o primeiro governador, Ididiš, à época de Narâm-Sîn (cf. Margueron, *op. cit.*, pp. 328-329). Por seu turno, Durand considera que o governo de Ididiš começou durante o reinado de Maništušu (Jean-Marie Durand, «La situation historique des *šakkanakku*: nouvelle approche», *MARI* 4, 1985, p. 158). Este período corresponde a uma nova fase da cidade (Cidade III), que engloba, para além dos *šakkanakku*, a época correspondente às dinastias *hanâ*.

⁴⁴² *idem*, p. 158.

possivelmente até, para o seu drástico declínio⁴⁴³. Jean-Marie Durand propõe inclusivamente a possibilidade de Ešnunna ter exercido a sua soberania sobre Mari durante este período⁴⁴⁴.

A história e a conjuntura política de Mari nos sécs. XIX e XVIII a.C.

a) Yagîd-Lîm, Yahdun-Lîm e Sûmû-Yamam

Yahdun-Lîm não terá sido o primeiro soberano da família amorrita a reinar sobre as margens do Eufrates. Ele é tão-só aquele que escolhe Mari como a sede do seu poder⁴⁴⁵, unificando os pequenos principados dispersos pela região. De facto, *ARM I 3* menciona um governo anterior, liderado por Yagîd-Lîm, seu pai. Apesar desta referência textual, não nos é possível afirmar que a capital deste soberano fosse Mari⁴⁴⁶, ou que ela fizesse parte das suas possessões. A ser assim, qual seria então o seu domínio de autoridade? A hipótese mais plausível foi avançada por Jean-Marie Durand, que adiantou o Šuprum como a possível capital do seu reino⁴⁴⁷.

Não obstante a divergência entre as duas sedes administrativas – Mari ou o Šuprum – Yagîd-Lîm seria visto nos reinados posteriores como membro de uma mesma unidade dinástica – Yagîd-Lîm, Yahdun-Lîm, Zimrî-Lîm. A ele estava, de certa forma, associada a fundação do poder bensimalita na região eufrática⁴⁴⁸. Na verdade, ele era o verdadeiro *hammum* da família, o seu «avô» ou «antepassado».

Sobre Yahdun-Lîm estamos mais bem informados. As fontes escritas revelam-nos alguns momentos importantes do seu reinado, que se inicia por volta do ano 1810 a.C.. As origens do soberano são pouco conhecidas. Todavia, o facto de ter sido enterrado em Terqa poderá revelar uma relação privilegiada com esta cidade, ou

⁴⁴³ Este tema foi abordado por nós na tese de mestrado intitulada «O projecto político de Zimrî-Lîm (1775-1762 a.C.): as estratégias políticas e diplomáticas em Mari».

⁴⁴⁴ Cf. Jean-Marie Durand, *idem*, p. 170. O tell de Buzurrân seria mais tarde comprado a Ešnunna.

⁴⁴⁵ O estatuto de Mari como verdadeiro centro do poder é ainda discutido. Mari encontra-se, segundo Lionel Marti, numa situação paradoxal. Há vários indícios que apontam para uma forte hesitação entre a dinastia Lîm quanto à escolha da sede do país (veja-se Lionel Marti, «Données nouvelles sur le “pays de Mari”», *BBVO* 20, 2009, p. 283-284).

⁴⁴⁶ Moshé Anbar é da opinião que Yagîd-Lîm poderá ter governado Mari como rei. O autor baseia-se na carta A.731. Veja-se «Glane mariote II», *NABU* 2004/92.

⁴⁴⁷ Cf. Jean-Marie Durand, *idem*, pp. 166-168 e Dominique Charpin e Jean-Marie Durand, «La prise du pouvoir par Zimri-Lîm», *MARI* 4, 1985, p. 294.

⁴⁴⁸ Nalgumas cartas contemporâneas de Zimrî-Lîm, Yagîd-Lîm é o primeiro antecessor mencionado. O soberano atinge um poder capaz de competir com outras potências vizinhas (veja-se o confronto entre Yagîd-Lîm e o pai de Samsî-Addu, Ila-kabkabû).

porventura com o deus Dagan, o soberano desta região. Yahdun-Lîm pertencia à grande família tribal bensimalita. Quando toma o poder, o monarca vê-se obrigado a garantir que os nómadas sob a sua alçada (bensimalitas) dispunham dos meios necessários à sua sobrevivência, nomeadamente o livre trânsito sobre os habituais percursos de transumância. Coube-lhe pois assegurar o acesso aos férteis territórios do Ida-Maraş, região situada no delta do Habur. Esta garantia foi alcançada mediante o estabelecimento de acordos com os reis da região.

No plano internacional, a sua política diplomática ter-se-á centrado no mundo setentrional. É, de facto, na alta Jazira que o soberano obtém uma importante base de apoio, à custa das múltiplas vassalagens que aí impõe. Esta rede de relações viria a revelar-se a verdadeira base do seu poder. O mesmo se passará mais tarde com Zimrî-Lîm. Ainda no panorama externo, Yahdun-Lîm parece hesitar entre uma aliança com Aleppo e uma aliança com Ešnunna. Documentos mais tardios revelam-nos que terá, a dada altura, existido um compromisso de paz entre os soberanos mariota e ešnunnita: «E do mesmo modo que o teu pai Yahdun-Lîm atou a bainha⁴⁴⁹ da casa de Tišpak, se tornou forte e expandiu o seu país...»⁴⁵⁰. Estaria esta aliança na base do desentendimento com Aleppo, seu ex-aliado? Em A.1986, o deus Addu afirma⁴⁵¹: «Dei todo o país a Yahdun-Lîm e com as minhas armas ele não teve inimigo. Ele abandonou-me e o país que eu lhe dei, dei-o a Samsî-Addu»⁴⁵². Parece fazer-se aqui referência a uma antiga aliança existente entre as cortes de Aleppo e de Mari. Não sabemos o que terá estado na origem das posteriores desavenças.

Para além de Aleppo, Yahdun-Lîm terá feito frente a vários outros inimigos. Como recorda a sua inscrição de construção do templo de Šamaš, o rei mariota ter-se-á confrontado com três tribos benjaminitas – «La'ûm, rei de Samânum e do país dos Urapeus, Bahlu-kullim, rei de Tuttul e do país dos Amnaneus, Ayalum, rei de Abattum

⁴⁴⁹ O acto de «prender/agarrar/atar a bainha», num contexto diplomático, transmite a ideia de submissão. Cf. *AOAT* 221, p. 420, n. 5. *CDA*, p. 325, dá para *sissiktam šabātum* o significado de «to supplicate». Veja-se ainda *CAD S*, p. 324 d).

⁴⁵⁰ A.1289⁺. Um documento posterior recorda a compra da cidade de Puzurran, situada a alguns quilómetros a sul de Mari, ao rei de Ešnunna. Veja-se Dominique Charpin, «Les champions, la meule et le fleuve ou le rachat du terroir de Puzurrân au roi d'Ešnunna par le roi de Mari Yahdun-Lim», in Jean-Marie Durand (ed.), *Florilegium marianum: Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury (Mémoires de N.A.B.U. I)*, Paris, SEPOA, 1992, pp. 29-38.

⁴⁵¹ É da esfera divina que provém frequentemente a explicação sobre os sucessos ou insucessos político-diplomáticos de um determinado monarca; são normalmente apontados como consequência da graça concedida ou da falta (*gullulum*) cometida. A.1986 é clara neste aspecto.

⁴⁵² Francisco Caramelo, *op. cit.*, p.117.

e do país dos Rabbeus»⁴⁵³. Quando os bensimalitas descem do Habur para se instalarem nas margens do Eufrates, deparam-se com a presença de outros habitantes, que aí se haviam alojado e formado pequenos principados – os benjaminitas. O confronto entre ambos torna-se inevitável. Da designação dos anos de reinado de Yahdun-Lîm podemos inferir que o soberano se sagrou vitorioso e que a glória final terá ocorrido após a tomada final de Tuttul e de Abattum. É possível que, no rescaldo desta batalha, se tenha concluído uma aliança matrimonial entre a família de Mari e a tribo dos Rabbeus de Abattum⁴⁵⁴.

Com Samsî-Addu, os confrontos não terão sido menos intensos. Ao entrar no Ida-Maraş, o soberano mariota interpõe-se no caminho do monarca da Alta Mesopotâmia, cujas ambições expansionistas o teriam já levado a conquistar o Ekallâtum, o sul do Djebel Sindjar e a parte oriental do «triângulo do Habur»⁴⁵⁵. O primeiro embate pende a favor de Yahdun-Lîm, que se apodera da cidade de Nagar, localizada à entrada do Ida-Maraş. Posteriormente, Yahdun-Lîm ter-se-á dirigido para oeste e tomado a cidade de Pahudar, feito comemorado num dos anos do seu reinado.

Também merece destaque todo um programa de «internacionalização» que se concebe durante este reinado. Se a sua política permanece voltada para o noroeste⁴⁵⁶, o seu «programa» cultural orienta-se para sul. As medidas culturais tomadas por Yahdun-Lîm, possibilitam uma verdadeira cosmopolitização da metrópole e são o indício de uma vontade de «modernização». De entre elas, destaca-se a alteração do calendário, passando a registar-se o ano em curso mediante o acontecimento principal ocorrido no ano precedente e a adopção de um novo sistema de escrita.

A nível interno, destacam-se vários trabalhos de construção, como o reforço das muralhas, as reparações e escavações de canais e a edificação de uma cidade⁴⁵⁷. Em suma, podemos afirmar que o reinado de Yahdun-Lîm revela uma certa prosperidade. Não sabemos ao certo como termina o seu governo, apenas que terá sido deposto pelo seu filho Sûmû-Yamam. O novo monarca não terá reinado mais de 2 anos. Para além do assassinato do seu pai, Sûmû-Yamam é conhecido pela sua impiedade e o seu desrespeito pela propriedade divina: «Ele agiu impropriamente: “A tua (de Nergal) casa,

⁴⁵³ E4.6.8.2, l. 68-73.

⁴⁵⁴ Cf. Dominique Charpin e Nele Ziegler, *FM V*, 2003, p. 42.

⁴⁵⁵ *idem*, p. 38.

⁴⁵⁶ Limitado a nordeste pelo reino da Alta Mesopotâmia e a este por Ešnunna, a expansão de Yahdun-Lîm fez-se essencialmente para norte e oeste, em direcção ao Tur-'Abdin e à Síria ocidental.

⁴⁵⁷ Celebrada no famoso disco de fundação.

que os antigos reis construíram, ele destruiu-a e transformou-a na casa da sua esposa”»⁴⁵⁸. A sua inabilidade política e a debilidade do seu governo explicam que o mesmo tenha sido assassinado pelos seus servos. Não se exclui a hipótese dos mesmos terem sido instigados por Samsî-Addu, então desejoso de tomar as margens do Eufrates.

b) *Samsî-Addu e Yasmah-Addu*

A queda de Mari às mãos de Samsî-Addu⁴⁵⁹ origina um interregno no governo da dinastia Lîm. O herdeiro ao trono, Zimrî-Lîm, vê-se forçado a abandonar o reino, exilando-se no oeste. Mari perde a sua autonomia, passando a integrar uma nova unidade política. Liderado por Samsî-Addu, rei benjaminita, o grande reino da Alta Mesopotâmia englobava as «margens do Tigre»⁴⁶⁰, todo o norte da Síria e, após 1794 a.C., as «margens do Eufrates», fazendo fronteira a oeste com o Yamhad⁴⁶¹. É possível que Zimrî-Lîm se tenha exilado precisamente neste reino, que mais tarde prestaria o seu auxílio na reconquista de Mari. A terra de asilo da família bensimalita durante o domínio de Samsî-Addu na Mesopotâmia tem sido muito debatida. A compra, no final do governo de Zimrî-Lîm, de territórios localizados no Yamhad, nomeadamente o Alahtum, poderá indicar uma antiga cedência de terras por parte do rei de Alepo à comunidade tribal bensimalita nestes anos conturbados. Mais tarde, Zimrî-Lîm terá expressado o seu desejo de recuperar estas terras, que consideraria a sua verdadeira «herança» (*nihlatum*)⁴⁶². A verificar-se este cenário, compreendemos melhor os fortes laços políticos que unem o monarca mariota à dinastia de Alepo. Esta união ver-se-ia consolidada logo nos primeiros anos do reinado de Zimrî-Lîm, através do seu casamento com a princesa alepina Šibtu.

Antes de alcançar a região do médio Eufrates, e após uma estadia na Babilónia, Samsî-Addu terá tomado o Ekallâtum e Aššur. Seguir-se-iam os pequenos principados da alta Jazira. Samsî-Addu, apesar de ser um conhecido chefe amorrita, afirmava deter uma forte ligação ao país de Akkad. É, efectivamente, no sudeste que terão de ser procuradas as suas origens. É mesmo possível que a sua família tivesse, a dada altura,

⁴⁵⁸ *ARM I* 3, l. 7'-9'.

⁴⁵⁹ Samsî-Addu era filho de Ila-Kabkabû, soberano que teria, já no período de Yagîd-Lîm, procurado estabelecer o seu poder nas regiões setentrionais.

⁴⁶⁰ Fazendo fronteira a sul com Ešnunna

⁴⁶¹ O seu maior rival.

⁴⁶² Cf. Jean-Marie Durand, «Le culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum», *FM VII*, 2002, pp 66-69.

sido expulsa da região de Akkad, impulsionando o seu desejo expansionista. O protocolo do ritual do *kispum* que chegou até nós evidencia a sua associação aos grandes reis Sargão e Narâm-Sîn e atesta a forte componente religiosa e cultural acádica do seu governo.

Uma das grandes diferenças entre o período de Yahdun-Lîm e o de Samsî-Addu prende-se com a clara dicotomia sociopolítica que caracteriza as suas realezas. A definição do governo de Samsî-Addu faz-se numa base estritamente territorial⁴⁶³. Já Yahdun-Lîm estabelece como vital a dimensão populacional do seu governo. Para além de «rei de Mari», ele é o «rei dos bensimalitas». A esta divergência não terá sido alheia a progressão geográfica de Samsî-Addu pelo mundo ocidental. Ao entrar nas regiões eufráticas, o grande rei sujeita os bensimalitas a um êxodo forçado. O estabelecimento provisório de parte destes beduínos nos reinos sírios de oeste é realizado a par e passo com a construção de um grande «acampamento» (*mahanum*) na região desértica ao pé do Sindjar. Esta dispersão dos bensimalitas evidencia as ancestrais relações existentes entre estas populações nomádicas e os diversos poderes do mundo siro-mespotâmico. Entre estes, contar-se-iam os reinos de Kurdâ e do Andarig, localizados precisamente na zona do Sindjar⁴⁶⁴.

Mas não foram só os bensimalitas que foram expatriados. Ao que parece, também os seus «compatriotas» se vêem forçados a abandonar a região (ou pelo menos os que escolhem não jurar obediência ao novo rei). Tal como aqueles, os benjaminitas refugiam-se nas terras do mundo ocidental, nomeadamente nos reinos de Qatna e de Alepo e nas regiões intermediárias, livres do controlo das grandes potências. Assim sendo, Samsî-Addu é, em primeiro lugar, rei de um domínio territorial. A geografia humana não define nem condiciona a sua realeza.

A longa extensão geográfica do reino de Samsî-Addu leva-o a adoptar um governo tripartido, elegendo os seus filhos como vice-reis⁴⁶⁵ de duas grandes províncias administrativas. Išme-Dagan, o filho mais velho, é encarregue de governar as «margens do Tigre», a este, a partir do Ekallâtum, e o filho mais novo, Yasmah-Addu, é eleito como responsável pelas «margens do Eufrates», a oeste, governando a partir de Mari. O

⁴⁶³ Veja-se a dedicatória que Samsî-Addu faz a Itûr-Mêr em A.2231.

⁴⁶⁴ Posteriores aliados de Zimrí-Lîm.

⁴⁶⁵ Vice-rei é uma designação que não encontra correspondente em acádico. É possível que, sendo Samsî-Addu o «grande rei», os seus filhos detivessem o título de «reis». Yasmah-Addu seria, nesta lógica, o «rei de Mari e das margens do Eufrates». Cf. Dominique Charpin e Nele Ziegler, *op. cit.*, p. 81.

próprio Samsî-Addu exerceria o seu poder e supervisão a partir da refundada Šehna, que doravante se conheceria por Šubat-Enlil. O estabelecimento de Yasmah-Addu em Mari ocorre no ano de epónimo de Riš-Šamaš, em 1787 a.C.. O seu principal objectivo era controlar os avanços dos hurritas do Balih, as investidas dos nómadas e as intenções políticas do poderoso reino do Yamhad, situado a oeste⁴⁶⁶. Para tal, uma das medidas tomadas consistiu no casamento diplomático entre o jovem príncipe e uma filha⁴⁶⁷ de Išhi-Addu, rei de Qaṭna⁴⁶⁸. Esta potência fazia fronteira a sul com o Yamhad, que representava um limite e uma barreira aos esforços expansionistas de Samsî-Addu. O monarca de Qaṭna torna-se assim um imprescindível aliado do reino da Alta Mesopotâmia. A documentação faz eco dos seus esforços conjuntos no sentido de derrotarem Alepo.

No período de governação de Yasmah-Addu, o espaço provincial⁴⁶⁹ de Mari englobava o território compreendido como Mari e Tuttul⁴⁷⁰, abrangendo um perímetro de controlo que se estendia do Balih e de parte do Habur até junto de Rapîqum (veja-se o mapa em anexo). A administração deste espaço geográfico era autónoma e directa. A perda de independência de Mari não comportava portanto a sua desintegração como unidade política, sendo que se teria mantido a sua integridade territorial. O mesmo se terá passado numa primeira era do período dos *šakkanakkū*⁴⁷¹. Todavia, a documentação epistolar trocada entre o grande rei (*šarrum rabûm*⁴⁷²) e o seu filho demonstra que Mari teria, nesta altura, pouco poder de decisão. No que respeitava à política externa e às grandes decisões militares, Yasmah-Addu era totalmente dependente do seu pai. Era Samsî-Addu quem detinha a última palavra, ditando inclusivamente as missivas que aquele devia endereçar aos seus homólogos. A seu cargo estaria tão-só a administração

⁴⁶⁶ Do mesmo modo, Išme-Dagan, instalado no Ekallâtum, deveria defender o reino dos possíveis avanços de Ešnunna e dos povos dos Zagros (essencialmente do Turukkum).

⁴⁶⁷ Conhecida na documentação como Bêltum. É possível que esta Bêltum fosse a Dâm-hurâši que, mais tarde, encontramos como esposa de Zimrî-Lîm.

⁴⁶⁸ Sobre Bêltum e as várias etapas do seu casamento, veja-se Jean-Marie Durand, «Documents pour l'histoire du royaume de Haute-Mésopotamie II», *MARI* 6, 1990.

⁴⁶⁹ O *hašum*.

⁴⁷⁰ Tuttul fazia parte do território de Mari durante o reinado de Yahdun-Lîm. Efectivamente, ele era o LUGAL *ma-ri^{ki} tu-ut-tu-ul^{ki} û ma-at ha-na* («rei de Mari, Tuttul e do país Hana»). Cf. *RIME* 4, p.602. Sobre esta questão, cf. Dominique Charpin e Jean-Marie Durand, «La prise du pouvoir par Zimrî-Lîm», *MARI* 4, 1985, p. 301. Esta é uma das grandes diferenças entre o governo de Yahdun-Lîm e o do seu sucessor Zimrî-Lîm. Efectivamente, no reinado deste último soberano, Tuttul constituiria um posto avançado exterior ao reino, contando apenas com a presença de um *hašiannum*, uma espécie de supervisor do poder local (sem funções administrativas).

⁴⁷¹ Tema já abordado em tese de mestrado.

⁴⁷² Cf. *ARM* V 28 (= *LAPO* 16 151), *ARM* VII 62, 81, 85. O adjectivo *rabûm* é usado de forma a salientar o estatuto de Samsî-Addu em relação aos seus filhos.

interna do *halšum*: «Esta cidade, fui eu (Samsî-Addu) que ta doe. Porque é que tu me (re)envias incessantemente um pedido de resolução sobre ela? (...) Porque é que eu hei-de abandonar a minha casa para organizar a tua? Não deixarei a minha casa e não organizarei a tua. Išme-Dagan não abandonará a sua casa e não organizará a tua! Um homem organiza a sua casa!»⁴⁷³. A gestão da província torna Yasmah-Addu susceptível às duras críticas do pai. A inaptidão do vice-rei para controlar a administração de Mari e assegurar o seu normal funcionamento é evidente aos olhos do grande rei, que não hesita em repreendê-lo. Esta poderá constituir uma das razões que explicam que, após a morte de Samsî-Addu, Yasmah-Addu não tenha conseguido assegurar o controlo de Mari, sucumbindo aos ataques dos invasores.

No plano externo, destacam-se as relações com o reino de Ešnunna. Inicialmente, são visíveis as divergências entre Samsî-Addu e Daduša. O último terá inclusivamente levado a cabo operações militares contra o Ekallâtum que culminaram com a tomada do Mankisum⁴⁷⁴. Para esta acção militar, Daduša terá solicitado o auxílio do monarca babilónio. A recusa de Hammu-rabi em auxiliá-lo é vista por Samsî-Addu como um acto de aliança. Como recompensa, o grande rei atribui-lhe a gestão da cidade de Rapîqum. Mais tarde, Daduša invade o Suhûm, ameaçando directamente o distrito de Mari. Išme-Dagan parte então em auxílio do seu irmão. Contudo, no ano seguinte, Samsî-Addu e Daduša terão concluído uma aliança pondo um ponto final aos seus desentendimentos. Ambos terão então participado na tomada de Qabrâ, localidade situada no pequeno Zab. Após a morte de Daduša e a ascensão de Ibâl-pî-El II, a aliança entre Ešnunna e o reino da Alta Mesopotâmia parece reatar-se e consolidar-se, como evidencia a operação militar conjunta a Qatna (expedição de auxílio).

As investidas expansionistas de Samsî-Addu terão sido frequentemente condicionadas por uma série de revoltas. A par das constantes rebeliões dos turukkeus⁴⁷⁵, durante o ano de epónimo de Awiliya⁴⁷⁶, a parte ocidental do reino assiste a uma sublevação de benjaminitas. Os semi-nómadas terão sido auxiliados pelo rei do Yamhad, Sûmû-êpuh. Como testemunha *ARM I 43*, durante o conflito, Samsî-Addu terá aconselhado o filho a dirigir-se aos semi-nómadas exigindo o seu respeito pelo país a bem da conservação dos pastos. Outras sublevações terão sido levadas a cabo por

⁴⁷³ *ARM IV 11*, l. 10-11 e 20-24.

⁴⁷⁴ Anteriormente conquistada por Samsî-Addu.

⁴⁷⁵ Os turukkeus estavam essencialmente concentrados a este do rio Tigre. Eram povos nómadas, representados por um rei.

⁴⁷⁶ 1779 a.C..

distintos povos hanâ (beduínos)⁴⁷⁷, como os suteus, e terão ameaçado diferentes zonas do reino durante o período de influência de Samsî-Addu.

Não obstante, a constituição dos exércitos do reino da Alta Mesopotâmia atesta a participação dos beduínos na vida militar do reino, à semelhança do que se passa nos outros governos de Mari. Uma importante fracção das tropas recrutadas no distrito mariota provinha da componente nómada da população⁴⁷⁸. A considerável soma de cerca de 2000 soldados alistados em tempo de guerra era de importância inestimável para o possível sucesso das operações. Assim sendo, a presença dos beduínos não terá sido totalmente anulada. Testemunhos confirmam, por exemplo, as movimentações dos bensimalitas no Ida-Maraş.

c) *Zimrî-Lîm*

A morte de Samsî-Addu ocorre no final de 1776 a.C., precipitando a queda do reino da Alta Mesopotâmia. No norte, assiste-se à restauração dos anteriores principados, com o regresso de antigas famílias dinásticas, anteriormente forçadas ao exílio (tal como a dinastia Lîm)⁴⁷⁹. Išme-Dagan e Yasmah-Addu tentam em vão manter a estabilidade política e a coesão nos seus domínios administrativos. Todavia, o cenário político altera-se rapidamente em prejuízo dos dois irmãos. O rei de Ešnunna, Ibâl-pî-El II, vê na morte do seu aliado, Samsî-Addu, uma oportunidade de se libertar do compromisso que o unia à Alta Mesopotâmia. Ao enviar os seus exércitos para a fronteira norte, Ibâl-pî-El II sujeita Išme-Dagan a uma luta imprevista. O desvio dos seus meios compromete a manutenção da sua soberania política na Síria setentrional. Como consequência, a extensão territorial do antigo reino da Alta Mesopotâmia vê-se reduzida ao Ekallâtum e a Aššur⁴⁸⁰.

⁴⁷⁷ A revolta de que há registo em 1776 a.C. menciona apenas os haneus. Consequentemente, não sabemos se se trata de bensimalitas ou benjaminitas.

⁴⁷⁸ Por exemplo, no período de Yahdun-Lîm, nómadas e sedentários não se encontravam misturados dentro dos mesmos contingentes. O mesmo se poderá afirmar em relação a nómadas de diferentes confederações. Veja-se Dominique Charpin, «Nomades et sédentaires dans l'armée de Mari du temps de Yahdun-Lîm», *Amurru* 3, 2004.

⁴⁷⁹ A concepção real é essencialmente tribal. A restauração das antigas dinastias parece prevalecer sobre a restituição dos territórios (ver Bertrand Lafont, «L'admonestation des anciens de Kurdâ à leur roi», *FM* II, 1994, p. 220).

⁴⁸⁰ A Babilónia poderia ter concluído uma aliança com Išme-Dagan, embora a sua posição não seja totalmente clara.

Em Mari, o cenário não é mais animador. A grave epidemia que grassa no vale do médio Eufrates no ano de epónimo de Aššur-malik⁴⁸¹, e que ceifa a vida a inúmeros habitantes e alguns membros da administração de Yasmah-Addu⁴⁸², contribui para o enfraquecimento do aparelho governativo e para a permeabilidade das defesas do distrito⁴⁸³. Mari não consegue resistir aos sucessivos ataques levados a cabo por uma aliança de poderes desejosos de pôr fim ao governo dos epónimos.

Com efeito, os bensimalitas aproveitam a morte do «grande rei» para reconquistarem a sua supremacia no Eufrates. O primeiro ataque é conduzido contra a cidade de Tuttul, que, uma vez tomada, serve de base a subsequentes investidas. É em Tuttul que se concentram os exércitos dos aliados. Zimrî-Lîm terá contado com vários apoios. Na realidade, o seu «plano» de reconquista terá sido concebido em conluio com diversos membros de ancestrais famílias reais, sequiosos de reaverem o seu poder. É o caso de Ibâl-Addu, que procurava restabelecer-se no trono do Ašlakakâ⁴⁸⁴. Também Adal-Šenni poderá ter prestado o seu apoio, ele que pretendia afirmar-se no Burundum⁴⁸⁵. Mas não só estes governantes contribuem para a rápida queda de Yasmah-Addu. A reconquista terá constituído uma acção conjunta de bensimalitas e benjaminitas. Os últimos reclamavam o seu direito de restaurarem as suas anteriores moradas no vale do médio Eufrates. Assim sendo, o ataque ao reino da Alta Mesopotâmia terá partido de diversas frentes: uma primeira vaga terá descido de Carquemiš rumo às margens do Eufrates; outra, liderada pelo chefe nómada Bannum, terá partido do sul do Sindjar⁴⁸⁶.

Ao chegarem ao médio Eufrates, é possível que bensimalitas e benjaminitas se tenham envolvido num último confronto, resultando este na afirmação dos bensimalitas e na supremacia do seu chefe, o recém-instalado Zimrî-Lîm. Yasmah-Addu é então forçado a «partir»⁴⁸⁷ e Mari recupera finalmente a sua independência. O novo rei dá

⁴⁸¹ 1780 a.C..

⁴⁸² É o caso de Ušur-malik.

⁴⁸³ Sobre a epidemia e a sua progressão, veja-se Pierre Villard, «Documents pour l'histoire du royaume de Haute-Mésopotamie III», *MARI* 6, 1990, pp. 582-584.

⁴⁸⁴ Veja-se Jean-Robert Kupper, «Les débuts du règne d'Ibâl-Addu», *RA* 95, 2001.

⁴⁸⁵ Veja-se Pierre Marello, «Liqtum, reine du Burundum», *MARI* 8, 1997. Ver ainda o artigo de Jean-Robert Kupper sobre Sûmû-Lanasi e um possível «plano» de reconquista de Mari concebido em Karkemiš: «Dans les jardins de Carkémish...», *FM* VI, 2002.

⁴⁸⁶ Tendo em conta o sucesso obtido, Bannum proclamar-se-ia o *mu-te-er pí-ri-ih / ia-ah-du-un-li-im / [a-n] ia iš-re-ti-[šu]*, isto é, «o que restaurou a descendência de Yahdun-Lîm». A ele estaria, de certa forma, associada a verdadeira derrota de Yasmah-Addu. O papel de destaque que Bannum detém no início do governo de Zimrî-Lîm atesta a importância das suas acções.

⁴⁸⁷ Sobre os possíveis sentidos do verbo *wašûm* falaremos mais adiante.

então início a uma peregrinação pelas localidades de Mari, certamente agradecendo o auxílio divino e clamando o sucesso do seu governo. A jornada vitoriosa termina em Terqa, no templo do deus do médio Eufrates, local onde decorre a sua coroação.

Um dos grandes promotores de Zimrî-Lîm terá sido Yarîm-Lîm de Alepo. O próprio rei de Mari alegaria mais tarde que «Foi o meu pai (Yarîm-Lîm) que me fez entrar no meu trono; ele fortalecer-me-á!»⁴⁸⁸. A escolha da aliança vassálica com o Yamhad, em detrimento de outras potências políticas, como Ešnunna⁴⁸⁹, iria ditar a orientação política de Zimrî-Lîm nos cerca de 13 anos finais da história de Mari. Com efeito, politicamente, podemos dizer que Mari se concentra no mundo sírio setentrional e ocidental. As possíveis raízes bensimalitas de ambas as dinastias – Mari e Alepo – não terão sido alheias às escolhas políticas então tomadas⁴⁹⁰. Alepo constituirá, ao longo de quase todo o reinado de Zimrî-Lîm, um factor de normalidade, estabilidade e, diríamos até, de autoridade para Mari. O antigo eixo de poder Ekallâtum-Qatna é assim substituído pelo recém-imposto eixo Mari-Alepo, que àquele retira o controlo (político, territorial e económico) da alta Jazira.

As esferas de poder vão-se lentamente alterando. Quando Samsî-Addu morre, o mundo siro-mesopotâmico recupera o seu equilíbrio político-diplomático. Antigos poderes sucumbem e novas potências emergem. O Yamhad e Ešnunna surgem como dois grandes pólos de poder, um a oeste, outro a este. Em todo o Próximo Oriente, várias cidades-reino tentam obter aliados, procurando alcançar alguma espécie de hegemonia. As cartas dos *Arquivos Reais de Mari* são testemunho desta época de intensas negociações diplomáticas.

As primeiras medidas políticas tomadas por Zimrî-Lîm são bastante indicativas do carácter profundamente social e tribal da sua realeza. Em *ARM X 31*, Kirû, jovem princesa, alude ao facto de ter alertado Zimrî-Lîm no sentido de não sair para o *ma-tim e-li-tim* («país alto»)⁴⁹¹ sem antes controlar a situação no *mâtum* («país»). Mari

⁴⁸⁸ *ARM XXVIII 16*, l. 24-25.

⁴⁸⁹ Ibâl-pî-El II terá proposto a Zimrî-Lîm a conclusão de uma aliança, no início do seu reinado. O soberano mariota, aconselhando-se com Yarîm-Lîm, seu suserano, recusa qualquer compromisso com Ešnunna. Esta decisão estará na origem da hostilidade demonstrada por Ešnunna durante a guerra contra os benjaminitas.

⁴⁹⁰ Recentemente, Jean-Marie Durand adiantou a hipótese da família real de Alepo ser de origem benjaminita, devido, entre outros aspectos, à forte aliança entre os benjaminitas rabbeus e o Yamhad (ver «Le culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum», *FM VII*, 2002, p. 154). Todavia, este aspecto não é certo. O próprio autor reforçara anteriormente a provável ascendência bensimalita do rei de Alepo (ver «'Fils de Sim'al': Les origines tribales des rois de Mari», *RA 80*, 1986, p. 172).

⁴⁹¹ Refere-se à zona do triângulo do Habur.

vivenciava ainda um clima de grande instabilidade⁴⁹². No entanto, não obstante estas hostilidades e contrariando os avisos de Kirû, o rei terá partido à conquista, dirigindo-se para a alta Jazira. Zimrî-Lîm desejava garantir a sua suserania naquela região, reproduzindo o cenário existente no período de liderança de seu pai. A conquista do Ida-Maraş era para ele uma necessidade impreterível. Porquê? Em primeiro lugar, porque o reino de Mari não era auto-suficiente. Juntando aos seus territórios os excedentes adquiridos na região fértil do delta do Habur, Mari poderia suprir as suas necessidades. Para além disto, o Ida-Maraş representava o *nawûm ša nahalî*, isto é, «estepe dos *wadis*», dos bensimalitas. Com o Tûr-‘Abdîn disposto à sua retaguarda e os múltiplos *wadi* fecundando a terra, o Ida-Maraş formava uma verdadeira *dry-farming*, extremamente fértil, rica em recursos e farta em cereais. Os cursos de água e as várias salinas existentes na região eram muito procurados pelos nómadas tendo em vista a pastagem dos seus rebanhos. Por outro lado, também aos próprios beduínos transumantes se colocava a questão do aprovisionamento em cereal⁴⁹³. Podemos, pois, afirmar que o controlo do Ida-Maraş era vital para a sobrevivência da monarquia tribal bensimalita de Mari.

Além de rei de Mari, e porventura acima disso, Zimrî-Lîm era um chefe haneu, um bensimalita. Ele era o líder por excelência dessa grande confederação tribal. Ora, ao abandonar o reino para partir à conquista, Zimrî-Lîm terá descurado os graves problemas internos, que espelhavam o antagonismo entre as diferentes facções tribais. A verdade é que a imposição da dinastia Lîm em Mari suscitara diversas contendas entre a população residente no reino. A divergência entre os antigos funcionários de Yasmah-Addu, que Zimrî-Lîm decidira, numa política de conciliação, manter no trono, e a nova administração, não era de subestimar. Disto é testemunho a correspondência do bensimalita Bannum. Terá sido ele a alertar o rei para o seu dever de colocar nos postos mais importantes da administração gente de confiança, isto é, os «bensimalitas devotos

⁴⁹² Em *ARM X 31*, pode ler-se: «Quando estávamos na corte de Mari (?), disse-te assim: “Tu foste mas não arranjaste a situação do país; depois da tua partida, o país tornar-se-á hostil».

⁴⁹³ Interessa-nos aqui analisar dois conceitos que sublinham a complementaridade entre as regiões de criação e as regiões de estio. O substantivo *piqittum*, derivado do verbo *paqādum*, vocábulo que aparece recorrentemente nos textos (veja-se *FM VI 7*), parece referir-se a uma «convocação». Esta convocação era realizada com o objectivo de se proceder a uma entrega de ovelhas. Estes animais eram doados pelos haneus bensimalitas aos reis do Ida-Maraş. Em contrapartida, *še’um šî/šepātum*, expressão que segundo Michâel Guichard poderá ser traduzida como «grain en sac» («Le Šubartum Occidental à l’avènement de Zimrî-Lîm», *FM VI*, 2002, p. 162), refere a colecta realizada pelos nómadas bensimalitas em território do Ida-Maraş, como compensação dos animais atribuídos. Tudo isto faria parte de um suposto entendimento/acordo entre ambos.

ao meu senhor»⁴⁹⁴. Parece, pois, verificar-se, durante este período, uma grande tensão interna e uma agitação que faziam prever a iminência de um conflito.

O confronto armado com os benjaminitas, que se considera normalmente derivado de uma revolta, terá, na realidade, partido de uma provocação de Zimrî-Lîm⁴⁹⁵. Ao chamar-lhes *wardû* («servos», «vassalos»), ao favorecer paulatinamente a componente bensimalita da população, ao interceptar correio a eles destinado⁴⁹⁶, Zimrî-Lîm conduz ao seu afastamento. A desconfiança crescente entre os benjaminitas encontra a sua expressão mais significativa na adivinhação. Os presságios produzidos pelos semi-nómadas aludem a um «inimigo» (lú-kúr), que não poderá ser senão o rei de Mari⁴⁹⁷: «o nosso companheiro (Zimrî-Lîm) é como um cesto de gafanhotos. Ele está constantemente em movimento»⁴⁹⁸.

O primeiro conflito com os benjaminitas desenrola-se entre o final do primeiro ano e o princípio do segundo ano de reinado de Zimrî-Lîm. O confronto acaba com a destruição das muralhas de Mišlan e Samânum, evento celebrado no ano de ZL 2. Contudo, muitos dos mentores da revolta terão procurado refúgio no oeste e o reacender do conflito não se fez esperar. De facto, em meados de ZL 3, uma nova e intensa contenda viria abalar a estabilidade de Mari e pôr em causa a sua autonomia. Para esta guerra, os benjaminitas terão solicitado a ajuda de Ešnunna. Pretendendo fazer Zimrî-Lîm pagar pelo seu desrespeito para com a aliança proposta⁴⁹⁹, Ibâl-pî-El II terá enviado dois exércitos. Dividindo-se em duas frentes, as suas tropas terão atacado, simultaneamente, o Suhûm, a sul de Mari, e a zona do Ida-Maraş, a norte. A disputa interna rapidamente se transforma num conflito internacional. Mari acciona as suas alianças e reclama o auxílio do Yamhad, dos reinos do Sindjar, do delta do Habur e da Babilónia. Juntos conseguem travar a ameaça ešnunnita, mas não sem antes Zimrî-Lîm abdicar da sua independência política face a Ešnunna.

Este primeiro grande conflito da época pós-Samsî-Addu vem evidenciar a profunda divisão política entre os reinos siro-mesopotâmicos e as fortes relações tribais que uniam as várias dinastias amorritas⁵⁰⁰. Vem também provar a debilidade do poder

⁴⁹⁴ ARM XXVI/1 5, l. 48. Sobre a expressão *šîr NP maqātum* «être tout dévoué à», cf. ARM XXVI/1, p. 85 n. s).

⁴⁹⁵ Veja-se Durand, «Précurseurs Syriens Aux Protocoles Néo-Assyriens – Considérations sur la Vie Politique aux Bords-de-l’Euphrate», *Mélanges P. Garelli*, 1991, p. 45.

⁴⁹⁶ Cf. ARM XXVI/1 5.

⁴⁹⁷ Cf. ARM XXVI/1, pp. 335-353.

⁴⁹⁸ Cf. ARM XXVI/1 168, l. 6-7.

⁴⁹⁹ A aliança que Zimrî-Lîm recusara a favor de Alepo.

⁵⁰⁰ Como Mari e Alepo ou os poderes da região setentrional.

exercido por Zimrî-Lîm, quer no Sindjar, quer na alta Jazira. A título de exemplo, referimos o caso do rei do Andarig. Aquando da investida ešnunnita, Qarnî-Lîm menospreza a sua relação com Mari, agravando a situação na região e permitindo o rápido avanço dos exércitos inimigos⁵⁰¹. A Babilónia, ao invés, coloca-se a lado do rei mariota e coopera na debandada de Ešnunna. A Babilónia viria a revelar-se, tal como o Yamhad, um dos grandes aliados políticos de Mari durante o reinado de Zimrî-Lîm. Na verdade, este cenário político em nada nos espanta. Ao monarca mariota interessava-lhe garantir uma relação de estabilidade e de confiança com as duas potências situadas nos extremos norte-sul do eixo eufrático. A sua sobrevivência económica e política dependia da sua capacidade de satisfazer os interesses destes dois pólos de poder. Como vimos anteriormente, é no curso do Eufrates que se desenvolve a existência de Mari.

No rescaldo da guerra, Mari retoma o Suhûm e recupera a sua influência sobre o Sindjar. Ešnunna retira os seus exércitos da região a sul de Mari e liberta as cidades de Harbû, Yablîya e Hanat⁵⁰². Por seu turno, os benjaminitas reconhecem a autoridade do rei de Mari⁵⁰³, em troca da possibilidade de regressarem às localidades do médio Eufrates e da libertação dos presos de guerra⁵⁰⁴. As negociações com Ešnunna provaram ser mais complicadas. Vários textos proféticos evidenciam o temor que uma aproximação a Ibâl-pî-El II suscitava nalgumas camadas da população⁵⁰⁵. É na expressão religiosa que esta resistência encontra a sua voz. O alerta divino surge em várias ocasiões, instigando Zimrî-Lîm a ter cuidado com a conduta traiçoeira do seu homólogo e aconselhando-o a não firmar com ele um acordo. Todavia, contrariando os conselhos dos deuses, Zimrî-Lîm acabaria por estabelecer uma aliança, aceitando a suserania de Ibâl-pî-El II.

Inicia-se então um período de acalmia⁵⁰⁶, com a recuperação do equilíbrio político entre as potências da Síria e Mesopotâmia (de c. de ZL 5 a ZL 8). Após a

⁵⁰¹ Zimrî-Lîm acabaria por impor um cerco ao Andarig.

⁵⁰² Talvez a ameaça mais forte se tenha sentido a sul, com a progressiva tomada de várias cidades-chave do Suhûm. A região fronteira entre os reinos de Mari, da Babilónia e de Ešnunna é alvo de diversas disputas ao longo do reinado de Zimrî-Lîm, bem como nos reinados anteriores. A chegada dos ešnunnitas a Hanat, capital do Suhûm superior e importante praça-forte antes da entrada em Mari, terá constituído um momento de grande tensão para os mariotas. É nesta altura que Zimrî-Lîm solicita o auxílio de diversos poderes do Sindjar: Bunu-Eštar de Kurdâ, Šarraya de Razamâ e Hadnu-rabi de Qaṭṭarâ. Vários outros aliados do Ida-Maraš terão prestado a sua ajuda a Mari. De entre estes, destaca-se Hâya-Sûmû do Ilân-Šûrâ.

⁵⁰³ De facto, os semi-nómadas reconhecem Zimrî-Lîm como o verdadeiro senhor do território de Mari. Depois da aliança, os benjaminitas passam a ser recenseados.

⁵⁰⁴ Mediante o pagamento de um resgate.

⁵⁰⁵ Referimo-nos essencialmente ao clero.

⁵⁰⁶ Devemos ter presente que o reinado de Zimrî-Lîm não foi, tal como se pensou inicialmente, um reinado muito próspero. Esta visão resultou da intensidade e riqueza da sua documentação. Todavia, uma análise mais cuidada demonstrou que, apesar da significativa importância de Mari e do considerável

retirada das tropas ešnunnitas, Mari reafirma a sua autoridade a sul e atinge uma extensão geográfica semelhante à do reinado de Yahdun-Lîm⁵⁰⁷. Este domínio territorial é prova da autoridade política de Zimrî-Lîm e testemunho da sua importância na cena política internacional. De Halabî⁵⁰⁸, a norte, à cidade de Hît, a sul, passando pelo Habur, o monarca mariota controlava, directa ou indirectamente, um imenso espaço geográfico (ainda que de povoamento descontínuo). Contudo, não só no país de Mari se fazia sentir a autoridade de Zimrî-Lîm. A sua presença no Ida-Maraş conferia-lhe uma espécie de dupla realeza, contando com dois centros de poder, um no Habur, outro no Eufrates.

A relativa estabilidade permite ao soberano concentrar os seus esforços na via diplomática e iniciar um conjunto de medidas com vista a assegurar a sua supremacia na Jazira. Na zona do Sindjar, novos acontecimentos têm lugar. Hammu-rabi de Kurdâ sobe ao poder. Zimrî-Lîm aproveita a ocasião para lhe enviar um trono, sinal da sua proposta de protecção vassálica⁵⁰⁹. Contudo, esta zona sempre fora alvo de tensões entre os monarcas do Numhâ e do Yamutbal. O desejo de hegemonia na região, combinado com o seu antagonismo tribal, explica as rivalidades latentes entre ambos. Em ZL 5, o rei de Mari terá procurado um entendimento entre os dois países, tendo-se inclusivamente deslocado até à região, embora sem obter sucesso. As hesitações de Hammu-rabi estariam directamente ligadas ao facto de Qarnî-Lîm ter reatado a sua relação com Mari, aceitando a suserania de Zimrî-Lîm. Este cenário de desconfiança manter-se-ia até ao final do seu governo, contando com vários episódios de crise e de acalmia.

No Ida-Maraş, a autoridade de Mari é assegurada através da mediação do seu vassalo Hâya-Sûmû do Ilân-Şûrâ. A confiança que o soberano mariota deposita neste aliado é testemunhada através dos dois casamentos diplomáticos que este contrai com a

poder do seu monarca, o reino era parco em recursos e em meios humanos, facto que transparece sobretudo nos primeiros anos do governo de Zimrî-Lîm. Sobre este assunto, veja-se Lionel Marti, *idem*, pp. 277-301.

⁵⁰⁷ E sobretudo um prestígio semelhante ao do seu antecessor. Disto é testemunha a carta *FM V 4*, acéfala. Nela se refere que após a guerra e a submissão dos benjaminitas: «O Ešnunnita, o Babilónio, o país Baixo, o Numhâ e o Ida-Maraş falam com ele correctamente. A sua mão apoderou-se do reino (*namlakatum*) do seu pai Yahdun-Lîm» (l. 16-21).

⁵⁰⁸ Em *ARM XXVI/1*, p. 126, Jean-Marie Durand identifica a Halabî mencionada nos textos de Mari com a moderna Halabiya. A propósito das diferenças entre a extensão territorial do reino durante o período de Yahdun-Lîm e o reinado de Zimrî-Lîm, veja-se a nota 470.

⁵⁰⁹ Apesar das hesitações iniciais, Hammu-rabi de Kurdâ terá aceitado durante vários anos a sua vassalagem a Mari.

casa mariota⁵¹⁰. Hâya-Sûmû fica assim no topo da hierarquia do Ida-Maraş, regulamentando eventuais problemas existentes entre os *wardû*⁵¹¹ de Zimrî-Lîm e impondo a ordem na região. Aproveitando este cenário de paz e estabilidade, no ano de ZL 8, o rei de Mari parte numa peregrinação que o leva a Hušla, perto de Razamâ do Yussân. Esta viagem terá servido de ocasião para o monarca estreitar os laços diplomáticos com o nordeste do Ida-Maraş e porventura regulamentar algumas contendas entre os seus vassalos.

Nos anos seguintes (ZL 9 – ZL 10), um evento vem abalar a harmonia do mundo siro-meopotâmico e ditar o fim do equilíbrio político existente até então. Sem que saibamos exactamente porquê, o *sukkal*⁵¹² do Elam, Šeplarpak, solicita o auxílio militar dos seus aliados e vassalos, Zimrî-Lîm⁵¹³ e Hammu-rabi, para empreender uma campanha contra Ešnunna. Os mesmos, vendo neste acontecimento a possibilidade de expandirem os seus territórios e de anularem a autoridade de Ibâl-pî-El, colaboram com o *sukkal*. Juntos, conseguem tomar a cidade⁵¹⁴. Certamente, nem Zimrî-Lîm nem Hammu-rabi esperavam que, após a queda de Ešnunna, o *sukkal* se fosse instalar na cidade e impor a sua presença em território mesopotâmico.

Com efeito, a ameaça do *sukkal* não se fez esperar. Numa epístola enviada a Hammu-rabi, o elamita terá exigido a libertação dos territórios conquistados pelo monarca após a queda de Ešnunna⁵¹⁵. A agravar esta situação, suspeitas das suas intenções de atacar, ora a Babilónia, ora Larsa, viriam confirmar a postura hostil do *sukkal*⁵¹⁶. A guerra estala logo no início de ZL 10 e rapidamente se espalha pelo mundo

⁵¹⁰ Hâya-Sûmû casa com a princesa Šimatum logo no início do reinado de Zimrî-Lîm (ZL 1). Mais tarde, como reconhecimento da sua lealdade e de modo a reforçar a sua aliança, Zimrî-Lîm cede-lhe em casamento uma segunda filha, Kirû. O casamento dá-se em ZL 3. Veja-se Jean-Marie Durand, «Les femmes de Hâya-Sûmû», *MARI* 3, pp. 162-180.

⁵¹¹ Servos. Numa acepção diplomática, «vassalos». Esta intercessão não excluía, claro está, sempre que necessário a intervenção directa de Zimrî-Lîm.

⁵¹² Título adoptado pelos soberanos elamitas.

⁵¹³ Nos anos anteriores, verifica-se uma intensificação do comércio de estanho entre Susa e Mari. A autoridade do *sukkal* sobre as potências da Mesopotâmia é comprovada pela sua intervenção no conflito diplomático entre Mari e a Babilónia pelas possessões do Suhûm (relatado em *ARM* XXVI/2 449). É efectivamente o *sukkal* quem arbitra o conflito e apresenta a solução.

⁵¹⁴ Não há certezas quanto à data da tomada de Ešnunna. Em *FM* V, p. 213-214, Dominique Charpin e Nele Ziegler propõem a hipótese do evento ter ocorrido logo no primeiro mês de ZL 10.

⁵¹⁵ A.3618. Hammu-rabi aproveitara esta guerra para recuperar Mankisum e Upi, cidades limítrofes entre os reinos de Ešnunna e da Babilónia.

⁵¹⁶ O elamita pedira a Hammu-rabi o seu auxílio para que juntos pudessem atacar o reino de Larsa. No entanto, Hammu-rabi e Rîm-Sîn mantinham um intenso intercâmbio epistolar, pelo que, numa troca de correio, se terão apercebido do duplo jogo do *sukkal*. Na verdade, o *sukkal* teria feito uma proposta semelhante a Rîm-Sîn, aliciando-o a atacar Hammu-rabi.

próximo-oriental⁵¹⁷. Para além do ataque ao reino da Babilónia, o *sukkal* envia um exército à conquista do Šubartum. Na investia a norte, Qarnî-Lîm é morto, vagando o trono do Andarig em proveito de Atamrum, um general a mando dos elamitas. Razamâ do Yussân é cercada, ameaçando directamente o domínio político de Zimrî-Lîm na Síria setentrional.

Do rei de Razamâ, de Hammu-rabi da Babilónia e de vários outros soberanos do Ida-Maraş chegam a Zimrî-Lîm pedidos de socorro e auxílio. Na verdade, o soberano mariota encontrava-se, por esta altura, em visita a Ugarit. A viagem até às costas do Mediterrâneo é empreendida no final de ZL 9. Os motivos por detrás desta deslocação são vários e de variada ordem. É possível que, em primeiro lugar, Zimrî-Lîm pretendesse auxiliar o seu «pai», Yarîm-Lîm, então a braços com uma batalha contra Azarâ. Contudo, não é de subestimar o peso religioso da viagem e disso é testemunho a devoção prestada pelo rei a Addu aquando da sua entrada em território alepino. Por outro lado, a viagem terá dado azo a várias negociações diplomáticas com chefes benjaminitas e é possível que se tenha então forjado uma série de acordos diplomáticos com vista a uma grande reconciliação com o rei de Mari. Por fim, não está excluída a hipótese de Zimrî-Lîm ter aproveitado a ocasião para, à semelhança do seu antecessor dinástico, se deslocar até ao mar e aí fazer os seus sacrifícios⁵¹⁸.

A ameaça do Elam no Ida-Maraş precipita o regresso de Zimrî-Lîm à Mesopotâmia. O triângulo do Habur é tomado pelo pânico e vários antigos aliados de Mari, temendo uma conquista elamita, dirigem-se ao *sukkal* clamando a sua lealdade. É o caso de Hâya-Sûmû do Ilân-Šûrâ, aquele que Zimrî-Lîm havia anteriormente escolhido como o seu braço forte na região⁵¹⁹. Por esta altura, vários reis são depostos ou assassinados e novas dinastias sobem ao poder. A presença do Elam no triângulo do

⁵¹⁷ Esta guerra terá gerado uma espécie de sentimento «nacionalista» amorrita (expressão adoptada por Dominique Charpin e Jean-Marie Durand em «La suzeraineté de l'empereur (sukalmah) d'Elam sur la Mésopotamie et le 'nationalisme' amorrite», in L. De Meyer e H. Gasche (eds), *Mésopotamie et Elam*, Ghent, University of Ghent, 1991, pp. 59-66). A chegada dos elamitas suscita a união dos povos tribais. O Elam é visto como um poder «estrangeiro» que necessita de ser afastado do território mesopotâmico. A carta A.3080 evidencia esta dicotomia, referindo que, assim que os elamitas entrassem nas margens do Eufrates, os amorritas deles se distinguiam como se se tratassem de formigas brancas e formigas pretas.

⁵¹⁸ Veja-se Pierre Villard, «Un roi de Mari a Ugarit», *UF* 18, 1986, pp. 387-412.

⁵¹⁹ Os conflitos entre as duas princesas mariotas fazem eco das dissensões na corte do Ilân-Šûrâ. Šimatum e outros dirigentes colocam-se ao lado de Hâya-Sûmû, apoiando a sua decisão de se juntar ao *sukkal*; Kirû e Yamšum, *hašiannum* no Ilân-Šûrâ, rejeitam esta posição. As escaramuças entre as duas mulheres não são, todavia, uma novidade em ZL 10. Uma luta pela precedência ter-se-á iniciado longo tempo antes e terá estado no cerne de acirradas disputas entre ambas. A correspondência de Kirû revela o seu descontentamento e o temor sentido em relação ao seu marido, sobretudo após esta reviravolta diplomática.

Habur é já uma realidade. Neste cenário conturbado, Išme-Addu do Ašnakum, um súbdito de Atamrum⁵²⁰, empreende uma espécie de campanha na região em favor do *sukkal*. O seu vizinho Ibâl-Addu do Ašlakkâ, é vítima de um intenso assédio que pretendia levá-lo a abraçar o partido do Elam. No entanto, Ibâl-Addu resiste estoicamente e revela-se um forte aliado de Mari na região.

Na Babilónia, os exércitos elamitas progridem ao longo do Tigre e impõem um cerco a Upi. É por esta altura que Hammu-rabi e Zimrî-Lîm, temendo os avanços do *sukkal*, concluem um acordo de aliança. Na realidade, esta não terá sido a primeira vez que Mari e a Babilónia se terão juntado com a intenção de estabelecerem um tratado. Todavia, os esforços diplomáticos levados a cabo anteriormente, em ZL 4, teriam esbarrado na questão do limite territorial entre os dois reinos. De facto, ambos reclamavam a autoridade sobre a cidade de Hît⁵²¹, conhecida pelo seu betume⁵²² e por ser o local onde se realizavam os julgamentos por ordálio. Agora, ameaçados directamente pelos exércitos elamitas, Hammu-rabi e Zimrî-Lîm afastam a questão de Hît, que permanece por esclarecer, e juram perante os deuses uma aliança conjunta contra o *sukkal*. Ao aliar-se a Mari, o monarca babilónio obtém o importante auxílio militar do Yamhad e do Zalmaqum.

É em território babilónico que se desenrola a batalha final, mais concretamente em Hirîtum (ZL 11). As forças elamitas são derrotadas e o jugo do *sukkal* é afastado. No Ida-Maraş, após uma súbita reviravolta de Atamrum, que decide voltar costas ao Elam e jurar a sua fidelidade a Zimrî-Lîm, o cerco a Razamâ tem fim e os elamitas começam lentamente a retirar. A sua passagem final por Ešnunna é assinalada pela pilhagem da capital e pela destruição dos distritos. Apesar das esperanças que Hammu-rabi alimentava em ver-se coroado rei de Ešnunna, os habitantes do reino escolhem como seu novo líder um chefe do exército, de seu nome Šillî-Sîn. Não obstante este revés, Hammu-rabi, que reclamara já a vitória sobre o Elam e a celebrara no 30º ano do seu reinado, adquire um novo fôlego expansionista.

De facto, logo após a batalha, Hammu-rabi centra a sua atenção a sul e denuncia as várias pilhagens que o rei de Larsa empreendera no seu território. Na realidade, o rei

⁵²⁰ Cf. Dominique Charpin e Nele Ziegler, *op. cit.*, p. 223.

⁵²¹ Localizada no Suhûm.

⁵²² A questão do betume seria crucial para Hammu-rabi, cujo poder, segundo reclamava, residia, em grande parte, na sua frota. O betume era essencial para calafetar os barcos. Já Zimrî-Lîm pretendia assegurar a sua supervisão sobre os julgamentos por ordálio. Veja-se *ARM XXVI/2* 449 e 450.

da Babilónia pretendia fazer Rîm-Sîm pagar pela sua conduta desleal durante a guerra contra o Elam⁵²³. Os exércitos que Zimrî-Lîm fornecera a Hammu-rabi para defrontar os elamitas nem terão chegado a sair de território babilónico. Logo no final de ZL 11 inicia-se um conjunto de movimentações que culminam com o cerco a Larsa e a consequente tomada da cidade. Hammu-rabi sai desta guerra com um poder reforçado, reclamando o estatuto de «rei do país de Sumer e Akkad», isto é, rei de todo o sul da Mesopotâmia.

Durante estes eventos, a região do Sindjar é palco de vários incidentes. Išme-Dagan, que se refugiara na Babilónia aquando do avanço do Elam, regressa ao Ekallâtum e inicia um programa de conquista. Para tal, Išme-Dagan tira partido das crescentes tensões entre Hammu-rabi de Kurdâ e Atamrum. O último, após jurar fidelidade a Zimrî-Lîm, é aceite como rei do Andarig. No vizinho Numhâ, finda a guerra, Hammu-rabi de Kurdâ aprofunda os seus laços com Mari empreendendo uma viagem de reconhecimento até à capital⁵²⁴. Todavia, os desentendimentos com o seu homólogo e o crescente apoio que Zimrî-Lîm presta a Atamrum levam Hammu-rabi a afastar-se de Mari. Nesta conjuntura, Išme-Dagan alicia Hammu-rabi de Kurdâ a partir com ele para a batalha, avançando numa expedição de conquista. Atamrum procura então obter auxílio junto do seu suserano e de possíveis aliados na região (como Asqur-Addu, rei de Karanâ). Por seu turno, Išme-Dagan, esperando aumentar os seus meios militares, solicita o apoio de Šillî-Sîn, firmando com ele um acordo. O rei da Babilónia interpretada esta aliança como uma traição e jura vingar-se de Išme-Dagan⁵²⁵. Assim sendo, no início de ZL 12, formam-se dois eixos de aliança rivais: Mari-Babilónia-Andarig e Ekallâtum-Ešnunna-Kurdâ.

As disputas obrigam Zimrî-Lîm a deslocar-se à região. A repentina reviravolta no Sindjar toma contornos aterradores quando a cidade do Andarig se vê directamente ameaçada pelas tropas de Išme-Dagan. O rei de Mari empreende então uma expedição de socorro, que é celebrada no 12º ano do seu reinado: «ano em que Zimrî-Lîm foi em auxílio da cidade do Andarig». Ao ver os exércitos do inimigo, o rei do Ekallâtum retira-se, impedindo um confronto directo. O cenário, até então favorável às investidas de Išme-Dagan, muda abruptamente em meados de ZL 12, quando Šillî-Sîn de Ešnunna

⁵²³ Rîm-Sîm prometera o envio de tropas a Hammu-rabi. Todavia, estas nunca teriam chegado a território babilónico. É possível que o rei de Larsa se tenha colocado ao lado do rei do Elam.

⁵²⁴ Nesta altura, Zimrî-Lîm detém a hegemonia do Sindjar, contando com a aliança vassálica dos seus dois maiores poderes.

⁵²⁵ Veja-se a interpretação de Dominique Charpin e Nele Ziegler, *op. cit.*, p. 234 e 256.

conclui uma aliança com Hammu-rabi da Babilónia e retira o seu apoio ao rei do Ekallâtum. Paralelamente, Išme-Dagan sofre um ataque dos turukkeus, que o leva a abandonar, uma última vez, a capital, procurando refúgio a sul. Durante este período conturbado, Zimrî-Lîm endereça inúmeros pedidos a Hammu-rabi da Babilónia, solicitando o envio das suas tropas, então ocupadas no cerco a Larsa. Esta documentação testemunha a visível falta de meios militares de Mari e explica as dificuldades de Zimrî-Lîm em manter o controlo da região. A indiferença demonstrada por Hammu-rabi, que repetidamente negligencia a necessidade do seu aliado, é vista com grande desconfiança pelo rei de Mari. Instala-se então um clima de grande tensão e ansiedade entre as duas cortes.

Entretanto, no Ida-Maraş, Zimrî-Lîm enfrenta novos problemas. O fiel Ibâl-Addu do Ašlakkâ inicia uma rebelião contra o poder de Mari. A insurreição adquire grande expressão devido ao apoio do soberano do Eluhut. Como vemos, tanto no delta Habur como na planície Sindjar, Zimrî-Lîm vê o seu poder desmoronar-se. A eclosão de simultâneos conflitos em diferentes zonas de autoridade conduz a uma grande dispersão de meios que pode explicar o declínio a que se assiste no final do reinado e a rápida queda da cidade às mãos de Hammu-rabi.

As intenções subversivas de Hammu-rabi da Babilónia começam a ter mais visibilidade após a morte súbita de Atamrum. O falecimento do rei e a ausência de um descendente directo dão azo ao desmembramento do reino do Andarig e à criação de duas distintas zonas de autoridade. Allahad, uma dessas zonas, reclama então, por intermédio de Hulâlum, irmão de Atamrum, o estatuto de capital e conclui com Hammu-rabi da Babilónia uma aliança. O rei de Mari perde a sua influência e autoridade no Sindjar, sucumbindo ao poder recém-conquistado da Babilónia. Hammu-rabi impõe-se, destronando Zimrî-Lîm.

Entretanto, a sul, Ešnunna vivencia um clima semelhante. As relações de paz estabelecidas entre Šillî-Sîn e Hammu-rabi no final da guerra com Larsa rapidamente se esfriam e o reino é conquistado pela Babilónia. Na impossibilidade de reconstituirmos os acontecimentos, podemos apenas adiantar como possível causa do desentendimento uma aproximação de Šillî-Sîn ao Elam. A Ešnunna segue-se o Ekallâtum. O domínio de Hammu-rabi estende-se então ao longo de todo o Tigre. A sua presença às portas de Mari suscita uma grande tensão e receio na corte mariota. É que Zimrî-Lîm, não contando com o esperado apoio militar da Babilónia, decidira apoiar Šillî-Sîn na sua

luta contra Hammu-rabi, desrespeitando as relações de paz com o seu aliado. As crescentes tensões transparecem na literatura divinatória e são já uma evidência no início de ZL 13. A questão oracular «Esse homem morrerá? Falará correctamente connosco? Fará uma expedição hostil contra nós? Cercar-nos-á (quando eu estiver no) país alto? Como será? Interroga (os deuses) acerca desse homem!»⁵²⁶, levantada por Zimrî-Lîm, expressa o temor de uma possível investida babilónica. De facto, a Hammu-rabi faltava-lhe apenas o domínio sobre Mari para se sagrar «rei de todo o país amorrita».

d) O fim de Mari

As circunstâncias da queda de Mari são desconhecidas. Na verdade, nos momentos que antecedem a conquista de Hammu-rabi, tudo parece decorrer num cenário de normalidade. As celebrações religiosas realizam-se com a habitual regularidade e nada prenuncia a iminência de um ataque. A agitação perceptível na epistolografia profética não transparece na vida quotidiana.

O último documento conhecido do reinado de Zimrî-Lîm data do xii de ZL 13. Algures após esta data, os exércitos babilónicos terão tomado o controlo da cidade⁵²⁷. O destino de Zimrî-Lîm não é conhecido. Poderá ter falecido⁵²⁸ ou ter sido feito prisioneiro durante o combate. A entrada de Hammu-rabi em Mari é celebrada no 33º ano do seu reinado. Cerca de dois anos após a conquista, o monarca babilónico procede à destruição das suas muralhas e à devastação do palácio, não sem antes o esvaziar das suas riquezas. É possível que Hammu-rabi pretendesse a neutralização total da cidade. Mari formava um obstáculo às suas ambições na região setentrional. Com a sua eliminação, Hammu-rabi passaria a deter o controlo directo sobre o Eufrates e o Habur. O acesso ao norte permitir-lhe-ia juntar os recursos obtidos na planície aluvial às riquezas da montanha e incorporar as duas economias⁵²⁹.

Hammu-rabi conquista assim a sua hegemonia sobre a Mesopotâmia.

⁵²⁶ ARM XXVI/1 185-bis, l. 19-23. O verbo *egêrum* poderá ter o significado de «maneuver for position» (Cf. CAD E, p. 41). O verbo *lawûm* significa «cercar». A questão datará da altura em que Zimrî-Lîm pretendia partir para o Ašlakkâ e Eluhut e em que Hammu-rabi se imiscuia nos problemas do Sindjar (finais de ZL 12/princípios de ZL 13).

⁵²⁷ É possível que o ataque se tenha efectuado em duas frentes: um exército terá atacado Mari pelo Eufrates, outro, alcançando o Balih, terá descido até Tuttul e prosseguido caminho até à capital.

⁵²⁸ Jean-Marie Durand, «La fin de Mari et le destin de Šibtu», *NABU* 2006/51.

⁵²⁹ Veja-se esta interpretação de Jean-Claude Margueron em *op. cit.*, p. 522 e «La ruine du palais de Mari», *MARI* 6, 1990, p. 431.

2.2. O microcosmos mariota

As principais confederações tribais e a composição do reino de Mari

Em A.2560, Yasmah-Addu coloca a seguinte questão ao seu governador Sîn-Têrî: «Os haneus que atravessaram (o rio) são bensimalitas ou benjaminitas? Qual é o seu clã (*gâyum*)?»⁵³⁰. A pergunta colocada pelo vice-rei revela-nos um aspecto importante da composição social do reino de Mari. A identificação do haneu («beduíno»)⁵³¹ fazia-se, ao que tudo indica, segundo a dualidade bensimalita/benjaminita⁵³². De facto, o território reclamado pelos reis de Mari teria sido povoado por tribos que, a dada altura, se teriam começado a designar segundo a sua dispersão geográfica – direita e esquerda – reivindicando assim uma identidade própria. As dissemelhanças entre as duas tribos eram perceptíveis a nível sociopolítico e sobressaíam sobretudo na sua convivência com o poder central.

Dominique Charpin e Jean-Marie Durand consideraram a possibilidade de benjaminitas e bensimalitas formarem, à partida, um mesmo grupo, que posteriormente se teria dividido⁵³³. Como vimos no capítulo precedente, os benjaminitas ter-se-iam instalado a sul, nas terras do médio Eufrates, e os bensimalitas teriam escolhido sobretudo o norte, optando por se instalar na alta Jazira⁵³⁴. Mais recentemente, porém, Jean-Marie Durand avançou a hipótese de benjaminitas («filhos da direita») designarem o grupo de amorritas que teria, no IIIº milénio, iniciado a sua incursão para este, penetrando nas terras mesopotâmicas. Neste sentido, o termo bensimalita surgira ulteriormente, meramente como forma de sublinhar o contraste que opunha a confederação então criada à primeira⁵³⁵. Não obstante a dualidade que a sua onomástica

⁵³⁰ l. 6-8.

⁵³¹ Ver tradução de Jean-Marie Durand, «Peuplement et sociétés à l'époque amorrite (I) Les clans bensim'alites», in Christophe Nicolle (ed.), *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, p. 116; *LAPPO* 17, p. 417 e «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2001-2002, pp. 742-743.

⁵³² Contudo, sabemos que estas não eram as duas únicas confederações tribais amorritas presentes no mundo siro-mesopotâmico. A documentação de Mari evidencia, por exemplo, a importância dos suteus, tribos nómadas que operavam a sul de Mari, efectuando frequentemente razias que comprometiam a estabilidade sociopolítica do reino. Não obstante, com os suteus, os monarcas mariotas não dispunham de grande proximidade.

⁵³³ Cf. «"Fils de Sim'al": Les origines tribales des rois de Mari», *RA* 80, 1986, p. 155.

⁵³⁴ O norte e o sul são identificados, na cultura siro-mesopotâmica, com a esquerda e a direita, respectivamente.

⁵³⁵ Cf. Jean-Marie Durand, «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2003-2004, p. 846.

apresenta, havia um forte sentimento de união entre estes dois povos, como se duas metades de um mesmo grupo se tratassem. Acima de quaisquer divisões étnicas estava o tribalismo que ambas partilhavam e que as separava profundamente dos poderes urbanos há muito sedentarizados, como o Elam⁵³⁶.

Assim, ao contrário de outras potências políticas da primeira metade do IIº milénio, nomeadamente os estados do sul, o reino de Mari constituía um complexo mosaico populacional. A distinção patente na nomenclatura tribal evidencia as profundas divisões estruturais que caracterizavam cada uma das confederações aí representadas. Os benjaminitas estariam divididos em cinco grandes tribos (*līmum*), sendo cada uma delas liderada por um rei (*mulkum*). Ao invés, os bensimalitas não aceitavam outro rei senão o rei de Mari. Logo, a sua posição face ao poder, bem como a sua representação social divergiam consideravelmente da dos seus congéneres. Num patamar semelhante ao *līmum* benjaminita estaria o *gāyūm* bensimalita. Segundo Daniel Fleming⁵³⁷, o termo *gāyūm* («clã»)⁵³⁸ expressa uma realidade puramente bensimalita. Mormente, o vocábulo parece fazer invariavelmente referência à população nómada. Já o *līmum* é muitas vezes conotado com a componente sedentária e não expressa apenas uma noção pastoralista.

Ora, *līmum* e *gāyūm* seriam assim duas categorias sociais distintas que estariam situadas ao mesmo nível hierárquico em cada uma das diferentes confederações. Para além da divisão em múltiplos *gāyūm*, numa época remota, duas grandes categorias sociais enquadravam e dividiam os bensimalitas – o Yabasâ e o Ašarugāyu⁵³⁹. É possível que originalmente estes dois grupos fossem liderados por reis⁵⁴⁰. Num segundo momento, porém, Yabasâ e Ašarugāyu terão sido unificados pela família que acabou por reivindicar o trono do médio Eufrates. Esta divisão primitiva explica o facto dos

⁵³⁶ Veja-se o capítulo precedente sobre a guerra contra o Elam e a união dos povos amorritas.

⁵³⁷ Veja-se Daniel E. Fleming, «The Sim'alite *gayum* and the yaminite *li'mum* in the Mari archives», in Christophe Nicolle (org.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000)*, *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, pp. 199-200 e *Democracy's ancient ancestors. Mari and the early collective governance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. O autor discorda de Jean-Marie Durand, para quem os benjaminitas estariam divididos em *līmum* que se subdividiriam, por sua vez, em *gāyūm*. Veja-se «Peuplement et sociétés à l'époque amorrite (I) Les clans bensim'alites», in Christophe Nicolle (ed.), *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, p. 158.

⁵³⁸ Contudo, o termo podia ter, em certos contextos, um sentido mais lato e tomar o significado de «divisão». É neste sentido que entendemos a carta enviada por Yasmah-Addu ao seu governador (Veja-se Daniel E. Fleming, *op.cit.*, p. 58).

⁵³⁹ Segundo Jean-Marie Durand trata-se de uma distinção primitiva entre aqueles que habitavam o deserto e aqueles que controlavam os *wadis*. Cf. Jean-Marie Durand, «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2001-2002, p. 750.

⁵⁴⁰ *idem*, p. 748.

bensimalitas estarem, na época de Mari, repartidos por duas grandes regiões. Os membros do Yabasâ faziam a sua transumância entre Dêr e o Sinjar. Pelo contrário, os partidários do Ašarugâyum, grupo de onde provinha a família real de Mari, ter-se-iam fixado, a dada altura, no grande deserto a sul do Sindjar, erguendo aí o seu *mahanum* («acampamento»). Daí teriam partido para Mari e para o Suhûm, após a queda de Samsî-Addu. Há pois dois diferentes pólos de poder bensimalita durante o governo da dinastia Lîm.

A chegada dos amorritas ao Eufrates é acompanhada por uma profunda transformação nas estruturas sociais. É possível que a presença dos nómadas e de uma economia voltada para a estepe fosse já um dado comum na época anterior à sua conquista. Todavia, a sua instalação e o início do seu processo de sedentarização terão acelerado os processos de simbiose cultural, social e política na região. De facto, ao alcançarem as margens do Eufrates, benjaminitas e bensimalitas ter-se-iam deparado com uma população residente, os *samîhum*⁵⁴¹. Eram estes os verdadeiros descendentes da população local, os autóctones, aqueles que, de certa forma, permaneciam ligados à terra e velavam pela sua exploração. Uma vez aí chegados, os *yarādum* (os amorritas que «havam descido») teriam mantido a sua itinerância sazonal, pelo menos uma parte deles, combinando, para a sua sobrevivência, duas formas complementares de exploração económica⁵⁴². Uma parte destes recém-chegados, os *wašibūtum* («residentes»), ficara encarregue do cultivo da terra, sobretudo da exploração das reservas de cereal, necessário não só à alimentação da população como também à subsistência do próprio gado. Uma segunda componente tomara a seu cargo os rebanhos transumantes e a sua pastagem nas estepes. Estes indivíduos faziam parte do *hibrum*, o grupo que periodicamente deixava as suas terras para partir em busca de bons pastos. A complementaridade fazia-se a diversos níveis. Os *wašibūtum* estariam incumbidos de transformar a lã derivada dos rebanhos e o *hibrum* forneceria um complemento essencial à dieta alimentar dos residentes⁵⁴³.

⁵⁴¹ Sobre o termo, ver *idem*, p. 747.

⁵⁴² Na realidade, podemos constatar este tipo de complementaridade ao longo de toda a história da Mesopotâmia. Dado o seu território ser pontuado por várias estepes sem irrigação, durante grande parte do ano, o mesmo tornava-se propício a uma economia de pastoreio. Neste sentido, os verdadeiros pastores podiam não ser indivíduos «desenraizados», mas sim membros das mesmas famílias que os sedentários, que partiam à procura de pastagens em certas alturas do ano. Veja-se Susan Pollock, *Ancient Mesopotamia: the Eden that never was*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 69-70.

⁵⁴³ Para além desta população nómada e sedentária, contavam-se entre as populações que circulavam pelo reino de Mari os *hābirū*. Eles formavam uma categoria social à parte, na qual se contavam aqueles que haviam «deixado a sua casa», na maior parte dos casos por motivos políticos. Os *hābirū* eram,

A questão que se coloca é saber se podemos falar de um nomadismo «fechado» tal como sugeriu Rowton⁵⁴⁴. Na verdade, a população que se nos depara nos arquivos de Mari caracteriza-se, acima de tudo, pela sua faceta tribal. Mesmo a população que se sedentariza e que sucumbe aos processos de aculturação acádica, mantém uma identidade essencialmente beduína. A questão da procura de terra, e da fixação ao território, não exclui a possibilidade de se efectuarem deslocações periódicas, ainda que porventura menos expressivas do que anteriormente. Este aspecto é visível no reinado de Zimrî-Lîm. As grandes expedições levadas a cabo pelo monarca nos anos ZL 8 e ZL 9-10 teriam certamente algo a ver com o seu profundo sentimento de identidade nómada. É a tribo (a família tribal) que situa o indivíduo na sociedade.

Então, não obstante os particularismos patentes na sociedade mariota não podemos falar de um antagonismo entre dois sistemas de vida, nem tão-pouco de um nomadismo restrito. Este aspecto transparece dentro das próprias confederações tribais e no modo como estas se organizavam. Em *ARM XXVI/1* 168, uma carta dirigida a um líder benjaminita na véspera do combate que opôs os semi-nómadas ao rei de Mari, os seus dirigentes afirmavam que o seu senhor devia «escrever aos seus irmãos para reunir as suas tropas das cidades e o *hibrum* da estepe»⁵⁴⁵. Há aqui uma clara dicotomia entre as *alānî* («as cidades») e o *hibrum ša nawîm* («a população das estepes») ⁵⁴⁶. Este contraste não expressa todavia uma oposição mas sim a constatação da existência de duas esferas complementares. Parece mesmo que sem uma a outra não sobreviveria. A união amorrita fazia-se, efectivamente, na dualidade. Assim, a um nível mais amplo situar-se-ia a confederação, neste caso a benjaminita, seguindo-se-lhe, num nível mais restrito, as suas duas componentes simbióticas – a nómada⁵⁴⁷ e a sedentarizada. A

normalmente, indivíduos que se juntavam em bandos e eram considerados desordeiros, ameaçando com frequência a estabilidade do poder central.

⁵⁴⁴ Segundo o autor, havia diferentes posições face ao poder, sendo que os nómadas se deslocavam dentro de territórios controlados por poderes urbanos. Veja-se, entre outros artigos do autor, Michael B. Rowton, «Enclosed nomadism», *JESHO* 17, 1974, p. 1 e ss e o resumo apresentado em «Dimorphic Structure and the Parasocial Element», *JNES* 36, 1977, p. 181. Veja-se também Daniel Fleming, *op. cit.*, p. 71.

⁵⁴⁵ l. 18-21.

⁵⁴⁶ Outro exemplo pode ser recuperado em M.6060: «A palavra desonesta pronunciada pelos haneus da estepe (*hana.meš ša nawêm*) ou pelos habitantes da cidade (*lú.meš ša alānî*) que eu escutar, eu repeti-la-ei!» (l- 21'-22', 24' e 28').

⁵⁴⁷ Os nómadas podiam reunir-se sem terem de passar pelas assembleias da cidade. O *riḥṣum* expressa uma realidade genuinamente pastoralista. O termo traduz as «discussões» que resultavam da reunião dos haneus. Estas reuniões podiam ser convocadas pelas autoridades do reino (ex: *ARM XXVI/1* 24). *riḥṣum* é um vocábulo oeste-semítico que deverá significar «palavra» (ver Jean-Marie Durand, «Le *riḥṣum* des hanéens», *ARM XXVI/1*, pp. 181-187 e Daniel Fleming, *op. cit.*, pp. 208-209).

instalação em cidades é a evidência mais forte do processo de sedentarização amorrita que ocorre durante este período.

A *ālum* («cidade») e o *nawûm* («população pastoralista»)⁵⁴⁸ eram governadas por diferentes entidades. Esta dupla vertente do poder evidencia a complexidade das relações sociopolíticas em Mari. À *ālum* estava normalmente associado um *sugāgum*, o líder administrativo do poder local. Em Mari, há evidência de várias cidades benjaminitas governadas por um único *sugāgum*. Contudo, um grande número destes chefes não teria qualquer filiação tribal. O *sugāgum* estava encarregado da gestão da cidade, intervindo muitas vezes como um intermediário entre o poder central e a sua *urbe*. Ele devia pagar ao rei uma taxa pelo exercício da sua função – a *sugāgūtum*⁵⁴⁹ – e liderar os mobilizados em tempo de guerra⁵⁵⁰. Todavia, há indicações que apontam no sentido de existir uma liderança do *sugāgum* ao nível da população itinerante. Neste caso, o *sugāgum* do *nawûm* não estaria certamente subordinado aos governadores dos distritos, tal como o *sugāgum* dos sedentários, mas sim a um *merhûm* («o chefe dos pastos»), figura que detinha especial relevo junto dos bensimalitas⁵⁵¹. A componente pastoralista desta última confederação reconhecia, em primeiro lugar, a autoridade de um *merhûm*, que contactava directamente com o rei de Mari. O *merhûm* é uma personagem de destaque na administração da dinastia Lîm, podendo inclusivamente selar pactos com os dirigentes de principados locais em nome do seu rei⁵⁵². Resumindo, o *merhûm* liderava o *hibrum* pelas estepes e garantia o seu acesso aos locais de pasto. O chefe por excelência do *hibrum ša nawîm* era o *merhûm*⁵⁵³.

No domínio de acção do *sugāgum* transparecem as dicotomias patentes entre as diferentes confederações e o intrincado panorama de relações entretidas pelo rei de Mari.

⁵⁴⁸ A palavra significa «estepe», mas pode tomar o sentido de «população (da estepe)». Também os rebanhos transumantes poderiam ser designados pelo termo *nawûm*.

⁵⁴⁹ Segundo Lionel Marti, esta taxa consistia no preço pago pelos bensimalitas pelo seu direito à terra (pela sua sedentarização). Através deste pagamento, os novos colonos tornar-se-iam legítimos proprietários da terra. Este facto poderá explicar, segundo o autor, a razão pela qual o *sugāgum* benjaminita não está presente na documentação do palácio. O seu poder era compreendido em relação aos seus reis *mulkû* e não em relação ao rei de Mari. Relembramos que os benjaminitas teriam conquistado o seu direito à terra mariota através da conquista (Cf. *Nomades et sédentaires à Mari: la perception de la taxe-sugāgūtum*, FM X, 2008, p. 14).

⁵⁵⁰ Daniel E. Fleming sugere que o *sugāgum*, nomeadamente dos bensimalitas, não estava associado à população sedentária. Segundo o autor, este aspecto é perceptível no modo como os *sugāgû* das cidades e os *sugāgû* dos clãs (*gāyûm*) pagavam o seu imposto. O primeiro era efectuado em prata, o segundo em ovelhas (*art. cit.*, pp. 203-205).

⁵⁵¹ São conhecidos alguns *merhûm* benjaminitas. Todavia, é difícil saber qual era a sua relação com os respectivos *mulkû* («reis»).

⁵⁵² Como representante dessa enorme massa beduína subserviente de Zimrî-Lîm.

⁵⁵³ Em Mari, no período de Zimrî-Lîm, conhecem-se dois *merhûm* bensimalitas: Ibâl-El e Ibâl-pî-El.

Com efeito, um só *sugāgum* benjaminita podia ser líder de uma cidade inteira. Já o seu homólogo bensimalita era sobretudo designado segundo o seu *gāyūm*⁵⁵⁴. Não só se visualizam aqui dois esquemas diferentes de administração como transparecem modos divergentes de subordinação ao poder do rei⁵⁵⁵. Em suma, as confederações tribais não se posicionavam de forma semelhante no quadro político mariota.

A designação da tribo, segundo o esquema *dumu-X* («filho de X»), como vimos no ponto 2.1.2, muito nos atenta sobre o papel determinante que o parentesco detinha na definição de toda e qualquer relação social. É possível que a identificação local/geográfica surja, neste período, num plano secundário⁵⁵⁶. É a associação à família e a consanguinidade que explicam e determinam a posição social do indivíduo na sociedade amorrita. Como veremos, as próprias relações políticas estavam de certa forma dependentes do esquema de afinidades tribais existente no mundo siro-mesopotâmico. A definição da entidade política revela, também ela, muitas vezes, a precedência da tribo e da população sobre a geografia e o território.

Assim, o *mātum*⁵⁵⁷ nem sempre designa o território de soberania de um rei. Frequentemente, é a população que se sujeita a um determinado poder que é visada pelo vocábulo. Esta ambiguidade poderá estar relacionada com a grande complexidade das representações políticas na época amorrita. Em *FM VII 39*, o deus Addu proclama que, caso o monarca siga as suas prescrições, «dar-te-ei um país, a ti, populoso»⁵⁵⁸. A fórmula *mātka mātam* sublinha a dupla acepção da palavra. O deus refere-se ao país na sua expressão territorial bem como na sua vertente populacional. O *mātum* podia inclusivamente ser referido não só em função da sua cidade central como também em função da sua população. Neste último caso, incluem-se o *māt* Numhâ ou o *māt*

⁵⁵⁴ Daniel E. Fleming, *idem*, pp. 203-205.

⁵⁵⁵ Os benjaminitas dispunham de uma certa autonomia no respeitante à gestão das suas cidades.

⁵⁵⁶ Veja-se Daniel E. Fleming, *op. cit.*, pp. 31-32.

⁵⁵⁷ A palavra *mulkum*, designação dos reis benjaminitas, provém de uma raiz que no dialecto oeste semítico tem o sentido de «governar» ou «exercer o poder» (MLK). É provável que o título do próprio rei de Mari estivesse oculto pelo acádico clássico. Os reis defuntos celebrados no ritual do *kispum* teriam o nome de *māliku* (Dominique Charpin, «Les mots du pouvoir dans les archives royales de Mari», *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 2, 1991, p. 6). Ora, tendo este aspecto em consideração, é plausível que a designação do rei de Mari fosse na realidade *malkum*. A julgar pelo território que ele governava, esta hipótese parece-nos a mais verosímil. Vejamos. Na dedicatória de dois tronos que Samsî-Addu oferta a Itûr-Mêr, o grande rei afirma que: «Quando Itûr-Mêr ouviu a minha prece e a meu apelo, ele doou-me na sua totalidade o país de Mari, as margens do Eufrates e os seus domínios (*namlakatum*)» (A.2231, l. 1'-8'). *namlakatum* deverá corresponder ao equivalente oeste semítico de *mātum*. Poderemos traduzir o termo por «reino».

⁵⁵⁸ Sobre o texto, veja-se Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 114-117. A l. 58 foi reconstituída mais recentemente por Jean-Marie Durand em «Le Culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum», *FM VII*, 2002, p. 139.

Yamutbal⁵⁵⁹. As entidades assim definidas parecem situar-se mais a norte, onde as filiações e solidariedades tribais dispunham de uma força que não era equiparável à do sul.

Um último aspecto a ressaltar prende-se com o facto do *mātum* nem sempre designar um reino autónomo liderado por um rei. A expressão podia fazer referência a uma confederação de pequenos principados que, unidos, adquiriam expressão política semelhante à de outra qualquer instituição estatal. O caso mais conhecido é o do *māt* Ida-Maraş, com o qual o rei de Mari contacta em diversos momentos, e que adquire, nestas ocasiões, uma voz política única. As negociações do *merhûm* Ibâl-El com esta entidade são disto um testemunho: «A paz e as boas relações foram estabelecidas (...) com o Ida-Maraş. Todo o país se prosterna diante do meu senhor (Zimrî-Lîm)»⁵⁶⁰.

O dimorfismo social⁵⁶¹ e a natureza do poder real em Mari

As escolhas políticas dos monarcas da dinastia Lîm, essencialmente no que respeita à sua posição diplomática internacional, não são difíceis de compreender. Basta-nos entender onde residia a verdadeira natureza do seu poder e a essência da sua realeza. Já aqui referimos que Yahdun-Lîm e Zimrî-Lîm eram reis essencialmente tribais. Compete-nos pois perceber qual o carácter deste seu tribalismo. Ora, a documentação oriunda dos estados da alta Jazira fornece-nos uma informação imprescindível sobre esta questão. Neste âmbito, salientamos o texto *FM* VI 18, onde o soberano de Qâ e Isqâ, firmando a sua total lealdade ao rei de Mari, Zimrî-Lîm, declara: «A minha região é um *nighum* para a tua região»⁵⁶².

As possessões de Qâ e Isqâ ficariam situadas sobre o Djaghdjagh, um importante *wadi* do delta do Habur, logo, estariam localizadas na tradicional zona de percurso de transumância dos nómadas bensimalitas – o seu *nighum*. Esta zona de itinerância englobava toda a área que ia desde o Dêr do Balih ao sul do Sindjar. Afirmar que o seu estado era um *nighum* para Mari equivalia pois a garantir que os rebanhos mariotas

⁵⁵⁹ Segundo Francis Joannès estas definições são essencialmente geográficas (ver «Routes et voies de communication dans les archives de Mari», in Jean-Marie Durand (ed.), *Mari, Ébla et les Hourrites: dix ans de travaux, première partie: actes du colloque international (Paris, mai 1993)*, *Amurru* 1, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1996», pp. 353-354). Contudo, topónimos como Yamutbal parecem apontar para uma designação social – uma tribo ou um clã.

⁵⁶⁰ A.2226, l. 10'-11' e 22'-23'.

⁵⁶¹ Conservamos a definição usada por Michael Rowton por ela sublinhar o carácter dual da sociedade mariota, não obstante a sua extrema interligação.

⁵⁶² l. 41-42.

teriam livre acesso ao seu território. Com efeito, em *ARM II 59*, epístola endereçada ao rei de Mari pelo rei de Kahat, cidade localizada nas imediações de Qâ e Isqâ, o último anunciava: «Os rebanhos (*nawûm*) dos haneus comem no meu distrito. Tudo está bem»⁵⁶³. Os haneus sob a tutela de Zimrî-Lîm representariam a verdadeira força do seu poder. Podemos mesmo perguntar-nos se o título adoptado por Zimrî-Lîm «rei Hana» não constituía uma forma de reivindicar o seu poder sobre a Jazira⁵⁶⁴ (e reclamar a sua autoridade sobre o antigo domínio bensimalita de Yahdun-Lîm). A natureza da realza mariota é, por conseguinte, tribal, beduína.

Sendo Zimrî-Lîm um rei Hana, era fundamental que o mesmo zelasse pela segurança dos seus rebanhos e pela sua sobrevivência durante as suas deslocações. Com efeito, nas cartas de Mari sobressai a constante preocupação das autoridades em garantir que estes nómadas não passavam «fome» (*berûm*)⁵⁶⁵: «Em todo o Ida-Maraş, até Hurrâ, os beduínos estão saciados. E quem está saciado não tem inimigo»⁵⁶⁶. Assim anunciava o *merhûm* Ibâl-El ao rei de Mari. Logicamente, as frequentes insurreições no norte estariam, em parte, ligadas às dificuldades com que as populações se deparavam no sentido de suprirem as suas necessidades⁵⁶⁷. Comprometer a estabilidade da sua componente nómada significava pôr em causa a resistência do próprio reino. Isto porque a perícia militar dos haneus dependia da força bélica de Mari. Eram eles os verdadeiros detentores da *madiš atammurû* («grande experiência»)⁵⁶⁸ dos exércitos mariotas. O seu auxílio militar era fundamental, diríamos mesmo vital, em tempo de guerra.

Lionel Marti⁵⁶⁹ sublinha um aspecto curioso relativamente à titulatura adoptada por Yahdun-Lîm e por Zimrî-Lîm. Enquanto que o primeiro se designava «rei do país dos bensimalitas (*mât dumu simal*)»⁵⁷⁰, o segundo reclamava o título de «rei do país

⁵⁶³ l. 4-6.

⁵⁶⁴ Dominique Charpin e Jean-Marie Durand, *art. cit.*, p. 149. A tomada de Kahat, cidade situada à entrada do delta do Habur, terá disso fulcral (tanto para Yahdun-Lîm como para Zimrî-Lîm) para afirmar o poder sobre a região.

⁵⁶⁵ *CAD B*, p. 118.

⁵⁶⁶ *ARM II 37*, l. 15-18.

⁵⁶⁷ Contradizendo o cenário de fartura exposto na epístola anterior, encontramos a situação descrita em *FM VI 7*. Zakura-abum, alto dignitário dos beduínos no Šubartum ocidental (ver Michaël Guichard em «Le Šubartum Occidental à l'avènement de Zimrî-Lîm», *FM VI*, 2002, p. 120) declara simplesmente: «o país tem fome!». O país deverá fazer referência precisamente ao Šubartum, terreno de percurso dos nómadas.

⁵⁶⁸ É deste modo que Zimrî-Lîm descreve a importância militar dos haneus numa carta endereçada a Hammu-rabi da Babilónia (Cf. *ARM XXVIII 13*, ln. 8'). *atammrum* é o adjectivo verbal Gtn do verbo *amârum*.

⁵⁶⁹ Lionel Marti, *op.cit.*, p. 13.

⁵⁷⁰ E4.6.8.6, l. 4.

Hana»⁵⁷¹. Ora, segundo o autor, esta dicotomia terá a ver com uma compreensão mais abrangente do poder durante o período de governo de Zimrî-Lîm. A expressão «país Hana» não especificava nenhuma das duas confederações tribais, ao contrário do que sucedia no reinado do seu antecessor. Convém, portanto, atendermos ao verdadeiro sentido do termo Hana nos documentos da época de Zimrî-Lîm. Tal como Jean-Marie Durand⁵⁷² salientou, na maior parte dos casos, sobretudo no que se refere à documentação oriunda da alta Jazira, o termo fará referência especificamente aos bensimalitas, aqueles que seguiam o *merhûm* de Mari. É, por conseguinte, possível que o «país Hana» na titulatura de Zimrî-Lîm apontasse, em primeira instância, para a componente nómada⁵⁷³ da sua larga família tribal. Não esqueçamos que a chegada do rei ao trono de Mari é acompanhada por uma série de desentendimentos com a facção benjaminita da população. Só a partir do ano ZL 5, aquando da derrota definitiva destes semi-nómadas, o rei consegue assegurar a sua vassalagem.

Assim sendo, a realeza de Zimrî-Lîm caracterizar-se-ia pela sua dupla dimensão populacional. A tribo era uma parte inseparável da concepção monárquica. Os bensimalitas transumantes⁵⁷⁴ não constituíam uma componente isolada do poder. Eles estavam integrados nas estruturas políticas e económicas do reino e representavam parte inerente do seu poder. O caso do *merhûm* Bannum, que tão veementemente alerta o rei para a mais-valia da aceitação da sua tribo no governo do reino, é um exemplo da vívida consciência tribal e da pática de uma tradição ancestral que caracterizaram todo o governo de Zimrî-Lîm. Mormente, a extrema importância de figuras como Ibâl-El ou Ibâl-pî-El confirmam a verdadeira influência da população itinerante no poder de Mari. O nómada é, pois, um elemento de incontornável importância na composição do poder real.

⁵⁷¹ E4.6.12.4, l. 7. O título «rei de Mari e do país dos haneus (ou país Hana)», adoptado por Zimrî-Lîm, poderá ser equiparado à titulatura dos chefes benjaminitas apresentada na inscrição de Yahdun-Lîm dedicada a Šamaš: «La'ûm, rei de Samânum e do país dos Urapeus». A uma capital, sede do poder, junta-se o governo de uma população e de um território de percurso. A diferença entre a titulatura destes chefes e a de Zimrî-Lîm está no facto da deste último abranger porventura toda uma grande divisão tribal.

⁵⁷² Veja-se LAPO 17, p. 418. Veja-se também Daniel Fleming, «Kingship of City and Tribe Conjoined: Zimri-Lim at Mari», in Jeffrey Szuchman (ed.), *Nomads, Tribes, and the State in the Ancient Near East*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2009, p. 230.

⁵⁷³ A subserviência da componente nómada do reino de Mari era assegurada através de juramentos e de protocolos, como o que encontramos em M.6060: «(juro que) não atentarei (*û-ga-al-lu*) contra Zimrî-Lîm, meu senhor» (l. 20'-21').

⁵⁷⁴ Devemos sublinhar que, no reinado de Zimrî-Lîm, quando os bensimalitas são designados enquanto organização tribal é apenas na sua condição nómada-*hana* (Daniel Fleming, *op. cit.*, p.80).

Ora, o domínio de poder Zimrî-Lîm, tal como expresso na sua titulatura («rei de Mari e do país Hana» [lugal *mari*^{ki} u *māt Hana*])⁵⁷⁵, compreendia duas vertentes distintas: a populacional e a territorial. Aqui antevemos já uma simbiose entre dois sistemas políticos divergentes: o mesopotâmico e o amorrita. Por um lado, Zimrî-Lîm detinha o controlo de uma base territorial ocupada por povos sedentários – o *namlakatum*⁵⁷⁶ – por outro, exercia o seu domínio sobre uma massa populacional nómada e sobre os seus rebanhos – o *nawûm*. O monarca parece, portanto, efectuar uma espécie de síntese das correntes ideológicas impostas pelos seus antecessores – Yahdun-Lîm e Yasmah-Addu. Do primeiro, ele retira o modelo bensimalita, tribal; do segundo, o seu carácter administrativo, baseado na divisão do reino em duas regiões territoriais, definidas em torno de um rio⁵⁷⁷. De entre estas, destacava-se como zona de autoridade por excelência o Ah Purattim, «as margens do Eufrates», local onde estava localizada a sede do poder. Este domínio geográfico estaria repartido em quatro distritos, *halšum*, que se desenvolviam ao longo da margem do Eufrates e do seu principal afluente. Cada qual era governado pelo seu *šāpišum*. Muito diferente seria a gestão da planície deltaica do Habur, planície essa que formava uma segunda região dominada pelo monarca mariota. Este segundo eixo do poder, por onde circulavam as populações nómadas, não se tratava tanto de um domínio geográfico (ainda que salvaguardado mediante uma vasta rede de vassalagens), quanto de um domínio humano.

A carta ARM VI 76 sublinha uma outra dimensão da ideologia real durante o período de Zimrî-Lîm. Segundo o texto, o monarca seria tanto «rei dos haneus»⁵⁷⁸ quanto «rei acádico» (*šar ak-ka-di-im*)⁵⁷⁹. Ora, a constatação efectuada na epístola por Bahdî-Lîm, governador do distrito de Mari, não contradiz o que expusemos acima. Muito pelo contrário. O termo «acádico» fará porventura referência à população local ou aos antigos administradores da dinastia dos epónimos. Esta epístola vem, pois, alertar-nos para a confluência de duas matrizes populacionais/ideológicas em Mari – uma caracterizada pela antiga cultura sulista, o meio de onde seria originária a família de Samsî-Addu (isto é, Akkad), a outra caracterizada pelas tradições e solidariedades tribais. Há, por conseguinte, uma dualidade assumida e uma complementaridade imprescindível entre o modelo beduíno e o modelo acádico. A esta vertente cultural,

⁵⁷⁵ E4.6.12.4, l. 6-7.

⁵⁷⁶ Termo amorrita. Ver nota 557.

⁵⁷⁷ Veja-se, a propósito deste tema, *idem*, pp. 164-165.

⁵⁷⁸ l. 20.

⁵⁷⁹ l. 21.

acrescem as dicotomias civilizacionais expressas acima. Estamos, em suma, num cenário de intensas experiências e contactos humanos; um cenário de profundo sincretismo cultural, onde transparecem todas as vicissitudes associadas a um tempo de mudança.

A identificação de Zimrî-Lîm com o seu antecessor dinástico, Yahdun-Lîm, é um facto notório na documentação de Mari. O desejo de reconstituir o reinado do seu antepassado acompanha-o desde o início. Assim, de forma a assumir o seu direito à coroa e de modo a transmitir uma continuidade histórica entre ambos os governos, Zimrî-Lîm decide alterar a sua filiação e declarar-se herdeiro de Yahdun-Lîm. Os seus selos cilíndricos, marca da sua identidade, são claros sobre este aspecto. De facto, a impressão do cilindro patente em *RIME* 4 com a referência E4.6.12.6 apresenta a seguinte legenda: «Zimrî-Lîm, amado do deus Dagan, vigário do deus [...], rei de Mari e do país H[ana], filho de Hadnî-[...]». Na realidade, Zimrî-Lîm seria filho de Hadnî-Addu, possivelmente um irmão ou um filho de Yahdun-Lîm⁵⁸⁰. Com este mesmo cilindro, o monarca terá selado a “directiva” enviada, logo após a sua chegada ao trono, aos monarcas da Jazira, anunciando a restauração dos seus principados. A dada altura, porém, Zimrî-Lîm terá renegado a sua verdadeira filiação para se assumir como o herdeiro directo de Yahdun-Lîm. É esta a linhagem que persiste durante o resto do seu reinado.

Por detrás desta medida estaria a necessidade da sua aceitação por parte da população, bem como o reforço da sua imagem junto dos *bensimalitas*⁵⁸¹. Vimos anteriormente que uma forma de legitimar o poder do rei consistia na eleição divina. Todavia, esta autenticação não era suficiente. Para a sua admissão na realeza, o rei teria de ser membro de uma determinada família – a família dentro da tribo que tomara a seu

⁵⁸⁰ Cf. Dominique Charpin e Nele Ziegler, *op. cit.*, p. 45.

⁵⁸¹ Segundo Jean-Marie Durand, é possível que Zimrî-Lîm, após os anos de exílio, tenha tido necessidade de se afirmar perante os *bensimalitas* que haviam permanecido no noroeste da Síria-Mesopotâmia (cf. «Peuplement et sociétés à l'époque amorrite [I] Les clans *bensim'alites*», in Christophe Nicolle [ed.], *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, p. 186). Relembramos a divisão primitiva dos *bensimalitas* em dois grandes grupos. Só após o período conturbado que segue a sua ascensão em Mari, o novo rei consegue angariar o apoio dos nómadas do mundo setentrional. A carta *FM* VI 5 apresenta uma passagem curiosa acerca deste aspecto. Zakura-abum teria escrito ao rei de Mari afirmando: «O teu *emum* são os haneus. Todos os haneus esperam a tua chegada!». O editor da carta, Michaël Guichard, deu ao termo *emum* (*e-mu-ka*) o significado de «família por aliança» (cf. *CDA*, p. 73), considerando que esta afirmação faria alusão ao momento em que Zimrî-Lîm teria finalmente sido aceite como um verdadeiro *bensimalita* (filho de Yahdun-Lîm). Veja-se Michaël Guichard, *art. cit.*, p. 122 e 156. Todavia, Jean-Marie Durand não exclui a possibilidade do termo presente no texto ser, na realidade, *emûqum* (*e-mu-qa*) e de ter o significado de «força» militar. Não obstante as duas interpretações, a carta testemunha certamente um período em que se fortifica a identidade tribal de Zimrî-Lîm e em que se constata a unificação dos nómadas *bensimalitas* sob a sua alçada.

cargo o exercício do poder. No fundo, era o «sangue», os laços familiares, que ditavam a sua legitimidade. Na cultura amorrita, a pertença à tribo e o reconhecimento familiar eram elementos indispensáveis para o desempenho das funções monárquicas. Na prática, o rei representava nesta altura uma espécie de perpetuação daquilo que havia sido o líder da tribo ou do clã, isto é, o «chefe», o patriarca. Não obstante, para além da aceitação no seio do seu grupo, o rei devia ser aclamado junto da sua população⁵⁸². É aqui que surge uma nova noção de «chefe», materializada através da primogenitura. Vimos anteriormente como Šillî-Sîn fora proclamado rei de Ešnunna precisamente pelo seu povo⁵⁸³. Assegurar uma descendência directa ao anterior monarca era inevitável. Era este o caminho a tomar para garantir a subserviência da população local.

Para além da necessidade de legitimação, sobressai nesta atitude um forte desejo de assimilação a Yahdun-Lîm. Há vários testemunhos que apontam para uma vontade de recriar algumas ideias postas em prática durante o seu governo. Há, para além disto, referências que sugerem que o novo monarca estaria sob uma espécie de escrutínio ou «juízo» constante por parte dos seus apoiantes. Em muitos aspectos, o reinado de Yahdun-Lîm apresentava-se como um modelo que devia ser seguido pelo seu sucessor. Logo, o afastamento das suas políticas nem sempre era visto com bons olhos. Para todos os efeitos, Yahdun-Lîm fora o rei que iniciara o governo da família bensimalita em Mari e que estabelecera uma residência fixa nas margens do Eufrates⁵⁸⁴. A sua figura, tal como a do seu pai, estava associada aos primórdios da sedentarização da tribo no vale do Eufrates e as suas medidas no sentido de assegurar a autoridade do estado eram vistas como um esforço imprescindível na afirmação de Mari.

Um dos legados de Yahdun-Lîm terá sido a reforma do sistema de escrita. De entre todas as medidas culturais tomadas pelo monarca, esta destaca-se como a mais significativa. A adopção de uma nova forma de escrita terá permitido a introdução de Mari num universo diplomático e cultural que até então lhe era pouco acessível – o mundo meridional. Esta verdadeira reforma, considerada hoje não tanto uma «babilonização»⁵⁸⁵ mas sim uma alteração com base no modelo de Ešnunna⁵⁸⁶,

⁵⁸² Sobre esta questão, veja-se Jean-Marie Durand, «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, p. 549.

⁵⁸³ Relembramos que a anterior linhagem de Ešnunna havia sido extinta.

⁵⁸⁴ O governo de Yagid-Lîm não tem uma expressão semelhante.

⁵⁸⁵ Ver Lambert, «The Language of Mari», in J.-R. Kupper (ed.), *XV^e Rencontre Assyriologique Internationale organisée par le groupe François Thureau-Dagin (Liège, 4-8 juillet 1966). La Civilisation de Mari*, Paris, Société d'Éditions "Les Belles Lettres", 1967, p. 31 e Dominique Charpin, «Mari entre

verdadeira herdeira de Akkad, está na origem de um esforço de abertura à região centro-sul que se revelaria importante no reinado de Zimrî-Lîm.

Yahdun-Lîm é em vários sentidos um rei fascinado pelo este. Ao adoptar um sistema de escrita baseado no modelo de Ešnunna, o monarca permite a abertura do reino a novas influências culturais, atípicas num ambiente fundamentalmente ocidental e numa população essencialmente tribal. A escrita é a expressão da autoridade, associada a uma longa tradição urbana. O poder sedentário e a administração das ancestrais cidades-estado assentavam num apurado sistema de registo, metódico e minucioso, que transmitia à esfera de poder uma sensação de permanência e de continuidade histórica. Podemos portanto estabelecer uma separação entre os hábitos beduínos e o universo conceptual sumério-acádico, no qual a escrita detinha um papel fundamental. Também o acádico, língua utilizada em Mari, desempenhava a função de promotor do estado, logo, tratava-se de um mecanismo fundamental na assunção do poder. Esta terá sido, com certeza, uma das razões pelas quais Yahdun-Lîm procedeu à reforma.

As alterações culturais introduzidas por Yahdun-Lîm acarretam profundas alterações a nível das mentalidades. No domínio religioso, por exemplo, esta identificação com o universo setentrional, leva à introdução no seio da religiosidade amorrita de uma série de arquétipos tipicamente mesopotâmicos. A nomeação do deus Enlil, chefe do panteão sumério-acádico, é um dos casos que reflecte a simbiose entre os dois mundos religiosos. Na realidade, o rei na teologia do médio Eufrates seria, como já tivemos oportunidade de referir, o deus Dagan. Ora, a identificação de Dagan com Enlil terá mais a ver com o seu papel preeminente do que com a sua essência numinosa. É neste âmbito que podemos falar numa aculturação amorrita. Pouco a pouco, os novos colonos conquistam o seu lugar no mundo siro-mesopotâmico, não sem antes se sujeitarem a um processo de simbiose cultural, vital (enquanto estado) para a sua sobrevivência no mundo próximo-oriental.

A aculturação de que aqui falamos não terá tido o mesmo grau de profundidade nas duas confederações tribais presentes em Mari. A inscrição onde Yahdun-Lîm

l'Est et l'Ouest: politique, culture, religion», *Akkadica* 78, 1992, p. 7. Sobre as particularidades do dialecto de Mari, veja-se o estudo de André Finet, *L'accadien des Lettres de Mari*, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1956.

⁵⁸⁶ Veja-se, por exemplo, Dominique Charpin, «Usages épistolaires des chancelleries d'Ešnunna, d'Ekallâtum et de Mari», *NABU* 1993/110, p. 94.

comemora a construção do templo de Šamaš atesta a preexistência de cidades benjaminitas no vale do Eufrates. Quando Yahdun-Lîm aí chega vê-se forçado a defrontar estes semi-nómadas. Ora, é possível que a construção de cidades ao longo do Eufrates e a sedentarização de parte desta população tenha impulsionado a absorção das tradições típicas do Eufrates, isto é, as tradições acádicas. A nomeação do *sugāgum* benjaminita segundo uma cidade demonstra porventura o facto de o seu sedentarismo ser mais intenso do que junto dos bensimalitas⁵⁸⁷. Não nos espanta, portanto, constatar que os reis amorritas que se estabeleceram no sul, como Samsî-Addu ou Hammu-rabi estivessem mais imbuídos da cultura suméria-acádica do que um rei como Zimrî-Lîm. Assim, é possível que o processo de sedentarização e aculturação tenha sido mais rápido e eficaz no seio da confederação benjaminita e nas famílias que fizeram o seu caminho para o sul da bacia mesopotâmica, um território de herança suméria. É de facto, nestes territórios que se estabelecem as principais famílias benjaminitas.

A coexistência entre benjaminitas e bensimalitas no médio Eufrates terá sido marcada por momentos de tensão e de harmonia. Apesar das cartas enviadas ao rei pelos seus funcionários pretenderem transmitir um ideal de ordem «Dagan e Yakrub-El estão bem. A cidade de Terqa e o distrito estão bem. Os campos⁵⁸⁸ do palácio e dos particulares do meu senhor estão bem»⁵⁸⁹, a realidade nem sempre condizia com o cenário espelhado nessas missivas. Para o soberano, era fundamental inculcar a ideia de paz e transmitir uma segurança inabalável. A ideia de que o reino estava a salvo dos perigos internos e externos inseria-se numa concepção de ordem que ultrapassava o mero domínio das relações humanas⁵⁹⁰. Afirmar que o reino estava «bem»⁵⁹¹ correspondia a asseverar a atitude de respeito e louvor que o rei tinha perante os deuses e a confiança que estes, reciprocamente, nele depositavam. A imagem que transparecia ajudava a legitimar a sua acção e a consolidar a sua condição de chefe da justiça e de eleito dos deuses. Todavia, as relações do rei com os seus súbditos nem sempre foram amistosas.

⁵⁸⁷ A designação do *sugāgum* benjaminita consoante uma cidade poderá, no entanto, estar também relacionada com o facto dos bensimalitas não disporem de uma representação política semelhante à dos seus congéneres. Os bensimalitas eram parte integrante da realeza de Yahdun-Lîm e Zimrî-Lîm e só existiam enquanto organização na sua expressão nómada.

⁵⁸⁸ Reconstituição de Jean-Marie Durand, *LAPO* 17, p. 582.

⁵⁸⁹ *ARM* XIII 117⁺, l. 5-7.

⁵⁹⁰ Note-se a referência «Dagan e Yakrub-El estão bem».

⁵⁹¹ O termo *šalmum* vem do verbo *šalāmum*, «to be(come) intact, healthy» (*CDA*, p. 350). O vocábulo expressa a normalidade e a harmonia patentes na vida quotidiana. A tradução «está bem» evidencia a relação de proximidade entre os deuses e o seu protegido e a tranquilidade vivenciada em todo o reino.

Em *ARM XXVI/2 445*, Yanšib-Addu, comandante da guarnição estacionada em Qatṭunân, após endereçar ao rei um pedido de atribuição de um campo, declara «Eu sou o teu servo fiel»⁵⁹² (*anāku ir-ka ša kīnātim*). A expressão é recorrente na documentação de Mari e pretende assinalar a lealdade e a subserviência dos vassalos ao rei de Mari. O termo *kīnātim* provém do verbo *kānum*, que tem sentido de «tornar-se permanente, firme, verdadeiro»⁵⁹³. Ora, a contrastar com este cenário de harmonia e coesão apresenta-se-nos uma outra realidade, aquela em que não se verificava nenhum tipo de subordinação ao rei de Mari. Tanto no reinado de Samsî-Addu como no de Zimrî-Lîm, os problemas relativos à insurreição dos semi-nómadas benjaminitas são uma constante. Mesmo após os acordos de paz concluídos pelo rei de Mari com os chefes benjaminitas, em ZL 5, parte da sua população terá decidido levar uma vida desvinculada do poder central e independente da autoridade do soberano. É neste sentido que entendemos o termo *sarrārum*. Vejamos. Na carta *ARM III 12*, Kibrî-Dagan anuncia ao soberano que «Antes do meu senhor partir em expedição, os benjaminitas não enfeudados»⁵⁹⁴ não paravam de ir e vir, desde cima até às suas cidades»⁵⁹⁵. Os *sarrārū* eram aqueles que haviam recusado a aliança com o rei de Mari, não se considerando, por conseguinte, sujeitos à sua obediência. Eles eram os «falsos» (o vocábulo deriva da raiz SRR, «ser falso»). A carta de Kibrî-Dagan sublinha o temor que esta população suscitava nas autoridades. Os seus passos eram seguidos com minuciosa atenção e vistos com grande suspeição, temendo-se possíveis incursões e pilhagens.

São conhecidas também as dificuldades em alistar os benjaminitas em tempo de guerra. A sua resistência à mobilização⁵⁹⁶ (quer para a guerra quer para a realização das colheitas) e as várias deserções durante os conflitos demonstram o quão frágil era a relação entre o rei de Mari e aqueles que não pertenciam à sua família tribal. Devemos, todavia, ressaltar a grande complexidade das relações inter-tribais existente durante este período. A epístola A.981 demonstra inclusivamente a possibilidade de uma facção renegar a sua origem para se juntar a uma outra confederação. Vejamos o discurso de um grupo de benjaminitas: «De origem (*ištu šītim*), nós somos Yahurrâ, mas não somos

⁵⁹² l. 19.

⁵⁹³ *CDA*, p. 146.

⁵⁹⁴ Termo usado por Jean-Marie Durand em *LAPO* 17, p. 510.

⁵⁹⁵ l. 16-20.

⁵⁹⁶ Veja-se, a título de exemplo, as cartas *ARM III 38* («dos burgos benjaminitas ninguém me auxiliou/salvou [*ezēbum šī*]», l. 25-26 – palavras de Kibrî-Dagan, governador do distrito de Terqa) e *ARM VI 30*. Esta falta de entusiasmos era, por vezes, também patente junto dos bensimalitas (*ARM II 48*).

Yarradûm. Nós não temos na estepe um *hibrum* nem um *kadûm*⁵⁹⁷. Somos Yahurreus de nascimento⁵⁹⁸ mas queremos entrar no seio dos bensimalitas, entre os Nihaddeus. Matemos o burro!»⁵⁹⁹. A naturalização bensimalita estaria porventura associada à sedentarização num determinado local, neste caso, em Nihar. Este documento é fundamental para compreendermos que as dicotomias sociais e civilizacionais (benjaminitas/bensimalitas; nômadas/sedentários) existentes no reino de Mari não representavam uma forma de antagonismo mas sim uma dualidade, em muitos casos complementar. Relembramos que Zimrî-Lîm seria ele próprio filho de pai bensimalita e de mãe benjaminita⁶⁰⁰.

Resumindo, a realeza em Mari é parte sedentária, parte beduína. A conquista de um centro urbano, bastião do poder e símbolo da autoridade do rei, não anula a expressão tribal da monarquia. As relações políticas e diplomáticas mantêm-se em muitos aspectos fundamentalmente tribais (isto é, dependentes dos laços que uniam as suas diferentes famílias). As relações humanas, a religiosidade e as práticas culturais levadas a cabo pelos habitantes do vale do Eufrates revelam estar ainda muito ligadas a um *background* essencialmente pastoralista.

O ritual da realeza e a consciência familiar histórica

A autoridade do rei e a coesão do reino eram garantidas através, entre outras formas, das celebrações religiosas que decorriam anualmente e que pretendiam instaurar uma verdadeira comunhão entre o soberano e os seus súbditos. A cerimónia do *kispum*, a que já anteriormente aludimos, tinha, a nível do estado, uma dimensão simultaneamente mais profunda e abrangente. Esta cerimónia, realizada todos os meses, era uma parte integrante e indissociável do ciclo de festas em honra da deusa Eštar de

⁵⁹⁷ Chefe do *hibrum* dos benjaminitas (segundo Daniel E. Fleming, *op. cit.*, p. 311 e 100-102). Cf. também Jean-Marie Durand, «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2001-2002, p. 748.

⁵⁹⁸ Cf. Jean-Marie Durand, «Unité et diversité au Proche-Orient à l'époque amorrite», in D. Charpin e F. Joannes (org.), *La Circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien: Actes de la XXXVIIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8-10 juillet 1991)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1992, p. 119e).

⁵⁹⁹ l. 34-41. A fragilidade das relações políticas e dos laços tribais sobressai também nos períodos de instabilidade. Durante o conflito que opôs o rei de Mari aos benjaminitas, numa assembleia reunida em Imâr (cidade de forte influência benjaminita), uma parte da população teria declarado que abandonara o partido dos benjaminitas e que se juntara ao partido de Mari (A.623⁺).

⁶⁰⁰ Zimrî-Lîm era filho de Hadnî-Addu, da família bensimalita, e de Addu-durî. Esta mulher seria provavelmente irmã de Dadî-hadun e filha de Ayâlum, uma conhecida família de chefes rabbeus benjaminitas.

Dêr. Para compreendermos o verdadeiro significado destas celebrações devemos recuar um pouco no tempo. Terá sido Yagîd-Lîm o primeiro a descer da Dêr do Balih para fundar a Dêr nas imediações de Mari. Não há certezas quanto ao facto de esta localidade se tratar de uma cidade⁶⁰¹. Sabe-se apenas que *dêr* significa, como anteriormente frisámos, «acampamento». Uma vez descidos do Balih para o vale do Eufrates, os bensimalitas terão prosseguido com os ritos e os cultos que lhes eram próprios e que praticavam no seu território de origem. Na realidade, o culto de Eštar de Dêr, ou Dîrîtum, deverá traduzir a veneração prestada à deusa que presidira à fundação da monarquia bensimalita em Mari e que perpetuava o culto iniciado no Balih. Devemos salientar que, durante o período de governo de Yasmah-Addu, a deusa venerada nas festas dedicadas a Eštar era Eštar de Irradân, deusa patrona da dinastia de Samî-Addu, e não Dîrîtum.

Ora, na medida em que reproduziam os rituais comemorados no território de proveniência da tribo, local onde se haviam instalado os antepassados da actual geração, era natural que uma parte significativa destas celebrações consistisse na comemoração fúnebre, isto é, no culto dos antepassados defuntos. É neste sentido que encontramos o *kispum* associado à festa de Eštar. No fundo, o *kispum* consistia numa refeição, num banquete (*naptanum*) que era partilhado entre vivos e defuntos, transmitindo uma sensação de comunhão⁶⁰² e de união intemporal. Há uma noção de permanência histórica que sobressai nesta celebração. Há, além do mais, uma forte consciência de um passado comum, de uma história que se desenrola à volta da família. Era esta consciência tão profunda que estava na base da coesão do grupo⁶⁰³ e que explicava a importância dos laços tribais e das solidariedades que se iam estabelecendo de geração em geração. Neste quadro, o rei apresentava-se como o chefe, o «primogénito», ao redor do qual os rituais se desenrolavam. Era ele o responsável pela manutenção dessa coesão ancestral e pela afirmação dessa «realidade tribal primitiva»⁶⁰⁴.

⁶⁰¹ Veja-se Jena-Marie Durand, «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, p. 200.

⁶⁰² *kispum* provém do verbo *kasâpum*, que tem o sentido de «dividir», «cortar» ou «quebrar uma peça» (*CAD K*, p. 241). Trata-se de uma alusão ao ritual de partir o pão para ofertar aos mortos (Cf. Jean-Marie Durand, *NABU* 1989/112, p. 86.)

⁶⁰³ Como referiu Anne Porter, «Ancestor traditions created an ideal image of a socially unified group» («The Dynamics of Death: Ancestors, Pastoralism, and the Origins of a Third-Millennium City in Syria», *BASOR* 325, 2002, p. 1)

⁶⁰⁴ Dominique Charpin e Jean-Marie Durand, *art. cit.*, p. 170.

Assim, a reunião de todos os vassallos do rei em Mari era um aspecto essencial das comemorações em honra de Eštar. No fundo, todos aqueles com os quais o rei havia concluído um pacto de sangue, e que, por isso, faziam agora parte da sua grande família, deviam estar presentes nas celebrações. De facto, a ausência de um determinado súbdito era frequentemente interpretada como um atentado às boas relações e um desrespeito pela solidariedade familiar. São vários os documentos que comprovam o receio dos vassallos (sobretudo de Zimrî-Lîm) em não comparecerem às celebrações⁶⁰⁵. Também os altos funcionários deveriam, nesta altura, demonstrar todo o seu servilismo e louvor, participando obedientemente nos rituais. A obrigação da entrega de animais (*taxa-igîsum*) para os sacrifícios então realizados é prova da comunhão de todo o reino na grande festa da dinastia.

Esta grande reunião tomava o aspecto de um *hidirtum* (uma «comemoração de luto»). O banquete ao qual as embaixadas estrangeiras assistiam tinha a dupla função de celebrar a união familiar e de renovar/reforçar os laços políticos que uniam o rei aos seus súbditos. A homenagem prestada aos antepassados inseria-se neste âmbito, isto é, no contexto de uma grande festa dinástica, celebrativa do poder e da autoridade da família real. É assim que compreendemos as homenagens prestadas ao deus Dagan. Efectivamente, os sacrifícios *pagrâ'u* constituíam um ritual de oferenda aos mortos e inseriam-se no ciclo de festejos de Eštar de Dêr. Esta cerimónia previa a entrega de carcaças (*pagrum*)⁶⁰⁶, de animais mortos, ao deus Dagan e simbolizava a memória e a reverência aos defuntos tribais⁶⁰⁷. Dagan aparece aqui como a divindade dos antepassados. Jean-Marie Durand sugeriu inclusivamente um possível simbolismo entre o cereal (*dagan* ?) que era depositado na terra e «morria» e o culto dos antepassados que assegurava as gerações futuras⁶⁰⁸. Relembramos que Dagan era uma das divindades amorritas conotadas com o mundo infernal. Os ciclos de vida e morte ligados à actividade de entidades como Dagan ou Addu estavam na base de uma concepção cíclica de tempo, de uma ideia de vida sazonal, que justificava a necessidade da morte

⁶⁰⁵ Vejam-se *ARM* II 78; *ARM* XXVI/2 352; *ARM* XXVII 59; *ARM* XXVIII 50, 51, 52, 101 e 123.

⁶⁰⁶ Veja-se Jean-Marie Durand e Michaël Guichard, «Les rituels de Mari», *FM* III, 1997, p.35.

⁶⁰⁷ O sacrifício era realizado em honra do defunto mas o verdadeiro recipiente da oferenda era o deus Dagan. Isto porque Dagan era a figura máxima do panteão eufrático. Lluís Feliu sublinha, neste contexto, o seu papel de pai e de criador (Cf. «La figura de Dagan», in *Anuari de Filologia. Secció E. Estudis hebreus i arameus* XXIII, 2001, p. 26). No fundo, Dagan assumiria a sua função de promotor da família e de intérprete das relações entre gerações.

⁶⁰⁸ Cf. Jean-Marie Durand, «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, p. 176.

para a criação da vida. Assim, a bem-aventurança da família do rei residia na perpetuação do culto dos mortos, aqueles que haviam firmado a sua identidade e que haviam iniciado o seu percurso histórico. O poder amorrita assentava na tradição.

Ao culto de Dagan⁶⁰⁹ estava associada uma forma de religiosidade particularmente ocidental: o bétilo-*sikkanum*⁶¹⁰, que consistia numa pedra erguida para o culto em representação da divindade. Como referimos no capítulo 1.2.2., esta forma de religiosidade é tipicamente nómada e contrasta com a concepção religiosa suméria, onde os deuses eram representados, sobretudo, na sua forma antropomorfa. A instalação de uma pedra num determinado local não implicava a edificação de uma estrutura perene. Tratava-se, isso sim, de um acto circunstancial, que tinha o seu efeito no imediato. Esta maneira de pensar o culto estava porventura também ela associada a uma tradição de vida pastoralista. Na antiguidade, a errância não permitia o apego à terra e o culto não estava conotado com uma estrutura durável, como era o caso do templo sumério. Para além disto, o culto nómada seria praticado sobretudo ao ar livre, como poderá comprovar o designado «lugar dos bétilos de Dagan»⁶¹¹ mencionado no texto profético *ARM XXVI/1 230*⁶¹².

Os únicos textos que referem explicitamente como devia decorrer a festa de Eštar reportam-se ao período de Samsî-Addu. É mesmo possível que estes constituíssem uma espécie de protocolo para as celebrações levadas a cabo no Ekallâtum ou em Šubat-Enlil⁶¹³. O interregno da dinastia Lîm é marcado por algumas mudanças nos sentimentos religiosos. No período de Samsî-Addu, o bétilo não era um elemento fundamental no culto; era a efigie divina que detinha o papel principal. De facto, o documento *FM III 4* refere explicitamente que o sacrifício do *kispum* devia ser realizado diante das *lamassātum*⁶¹⁴ de Sargão e de Narâm-Sîm. É a representação figurada que prevalece na religiosidade dos epónimos e esta estará naturalmente associada à concepção divina sumério-acádica.

⁶⁰⁹ Não exclusivamente.

⁶¹⁰ Do verbo *sakānum*, que provem da raiz oeste-semítica SKN e do verbo *sakānum* que significa «instalar-se provisoriamente» (op. cit., p. 345 e 346 e Jean-Marie Durand, «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2002-2003, p. 758).

⁶¹¹ *sikkannātum*.

⁶¹² Veja-se Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 133.

⁶¹³ Jean-Marie Durand, *op. cit.*, p. 334. Segundo Daniel Fleming, os rituais patentes nestes textos destinavam-se a ser realizados não em Mari mas sim num destes locais. Veja-se «Chroniques bibliographiques: 1. Recent work on Mari», *RA* 93, 1999, p. 161.

⁶¹⁴ *lamassu* poderá significar «protective spirit» ou «representation in human shape» (*CAD L, lamassu* 3, p. 65)

Há, porém, uma outra realidade que importa sublinhar: o ritual do *rânum* parece decorrer, associado às festas de Eštar, apenas no período de Samsî-Addu. É possível que o *rânum* fosse uma estrutura religiosa (sobre a qual pouco sabemos), também ela em pedra, erguida especialmente para a ocasião. O texto *FM* VIII 41 menciona o desejo expresso pelo grande rei de se instalar uma destas construções no dia da *nammurtum* («nascer heliaco») da lua. Torna-se, pois, inequívoca a ligação entre as celebrações de Eštar e o ciclo lunar⁶¹⁵. O *rânum* poderia estar, de certa forma, associado à celebração dos mortos⁶¹⁶ no *kispum* e a importância do aparecimento da lua poderia simbolizar a crença no renascimento do defunto⁶¹⁷ ou na sua sobrevivência.

Para além do *rânum*, estava também associado ao ciclo astral o *biblum* – o dia do aparecimento da lua, que assinalava a introdução da deusa – o grande momento do início das celebrações. A introdução da estátua de Dîrîtum no palácio dava início às festividades e era essencial que todos os aliados estivessem presentes neste dia. Assim testemunha *ARM* II 78. Šarraya, «irmão» (aliado) de Zimrî-Lîm não pudera partir para Mari devido ao clima adverso e fora admoestado porque «tu não viste a festa do país»⁶¹⁸. A sua não comparência fora sentida como uma afronta à autoridade da dinastia Lîm.

Como vemos, as celebrações eram marcadas por várias etapas, que preparavam o momento principal da festa, isto é, a comemoração da dinastia, a celebração do *kispum*. As várias contribuições para o culto, entregues pelos súbditos do monarca (tecidos, gado ou óleo)⁶¹⁹, conduziam à asseveração do seu poder; elas representavam, no fundo, demonstrações da subserviência do seu povo. A confirmação da autoridade do soberano era um dos efeitos da grande festa dinástica. Mas não só. Em certo sentido, o rei não constituía uma figura central, única, ou de destaque do *kispum*. A cerimónia reflecte uma ideologia corporativa e uma ideia de comunidade que sobressaem precisamente no

⁶¹⁵ Na realidade, a evocação dos antepassados não é uma novidade dos povos ocidentais. Esta tradição estaria associada aos rituais da lua nova que se realizavam já na época pré-sargónica (cf. Antoine Jacquet, «lugal-meš et *malikum*. Nouvel examen du *kispum* à Mari», *FM* VI, 2002, p. 51). Todavia, como refere este autor, no mundo amorrita, estas celebrações revestem-se de um significado particular.

⁶¹⁶ Outras menções ao *rânum* paracem evidenciar que esta estrutura constituía um tipo particular de *humûsum*, ou seja, uma espécie de moledro que podia comemorar o defunto.

⁶¹⁷ Jean-Marie Durand, «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, p. 354.

⁶¹⁸ l. 25.

⁶¹⁹ Um exemplo destas doações provém da carta *ARM* XXVIII 21, enviada pelo rei Yatar-Ami de Karkemiš, um vassalo de Zimrî-Lîm. O próprio lhe anuncia: «Soube que vais oferecer o sacrifício de Eštar. Eis que fiz enviar um hábito do Yamhad, um hábito *dušum* (?) e um vaso de prata para as libações [*ana šatê*] do meu pai» (l. 5-10).

facto da mesma ser celebrada por toda a sociedade. Todos os indivíduos, independentemente do seu «estatuto», participavam nas celebrações. Nesta perspectiva, o rei era um entre pares, isto é, um membro desse grupo todo-abrangente que era a comunidade⁶²⁰.

Com efeito, o texto *FM III 4* refere que o *kispum* devia ser realizado na cidade e nas cercanias. Provavelmente, os *muškēnum* levariam previamente a cabo as suas obrigações para poderem estar livres para a grande festa do país (*isin mātim*). Esta comemoração tinha lugar no final do ano, no inverno, entre o mês viii e o mês x⁶²¹ e decorria em vários locais⁶²². Quando a cerimónia acabava iniciava-se o novo ano⁶²³.

Do texto referente ao *kispum* do período de Samsî-Addu (*FM III 4*) podemos retirar algumas conclusões. Sabemos que normalmente havia dois *kispum* celebrados por mês em honra dos *lugal-meš* («reis»), no dia 1 e no dia 16, e apenas um *kispum* dedicado aos *mālikū*, que coincidia com a comemoração dos monarcas defuntos ofertada no dia 1⁶²⁴. Ora, sobre o sentido de *mālikū* muito se debateu. O vocábulo derivará da raiz ocidental MLK (a mesma de onde provém a palavra *namlakatum*), que estará de certa forma associada ao campo semântico da realeza e do exercício do poder. Assim, excluindo os verdadeiros reis, ou seja, aqueles que haviam de facto exercido a realeza, e que eram celebrados no grupo dos *lugal-meš*, podemos admitir que no conjunto formado pelos *mālikū* se contavam aqueles que dispunham de um laço sanguíneo ou tribal ao detentor do poder. Os *mālikū* eram, na verdade, os membros da família real que já haviam falecido e que se opunham aos *mādarū*, os membros vivos. Na sua qualidade de membro mais velho do grupo, o rei tinha obrigação assumir o rito funerário e de lhes ofertar o *kispum*.

Na verdade, o texto *FM III 4* não menciona esta divisão entre *lugal-meš* e *mālikū*. Todavia, é possível adiantar uma separação entre três grupos. Vejamos. Segundo refere o documento: «o *kispum* (será) para Sargão, Narâm-Sîn, os *haneus-yarādum* e aqueles do Numhâ e os outros⁶²⁵. Esse *kispum* será cumprido»⁶²⁶. Sargão e

⁶²⁰ Cf. Anne Porter, *art. cit.*, pp. 5-6.

⁶²¹ No calendário de Zimrî-Lîm.

⁶²² Entre os quais, Mari, Terqa e Dêr.

⁶²³ O textos da época de Samsî-Addu mencionam o *humtum*, um ritual que ocorria na primavera, sensivelmente no equinócio, e que daria possivelmente início ao novo ano. Este ritual terá prosseguido na época de Zimrî-Lîm como uma sobrevivência dos tempos antigos.

⁶²⁴ Cf. Antoine Jacquet, *art. cit.*, p. 53.

⁶²⁵ *dili-hâ* = «único, exclusivo, sozinho».

⁶²⁶ l. 17-24.

Narâm-Sîn poderiam facilmente ser incluídos na categoria dos *lugal-meš*. É interessante verificar que esta dupla real, tal como apresentada no texto, transmite a sensação de uma continuidade temporal, como se de pai e filho se tratasse. Na realidade, Sargão e Nâram-Sîn constituem figuras ímpares na história de Akkad e da Mesopotâmia, que Samsî-Addu quis, certamente, destacar. Há aqui uma clara vontade de associação à tradição imperial acádica. Samsî-Addu revia-se na imagem destes monarcas. O seu reinado foi, como tivemos oportunidade de ver, orientado por uma política expansionista que pretendeu recriar o poder alcançado primeiramente por Sargão. Não só a clara associação à política desenvolvida pelos soberanos acádicos salta à vista, como também todo um arsenal conceptual que aproxima o reinado do grande rei do legado cultural do centro-sul da Mesopotâmia. Samsî-Addu é, ao contrário de Yahdun-Lîm e de Zimrî-Lîm, um rei focado no modelo urbano. A própria religião segue os moldes acádicos, privilegiando o templo e a estátua, a adivinhação e o panteão oriental⁶²⁷, aspectos que evidenciam a sua origem e a sua natureza profundamente mesopotâmica.

Porém, não só de Akkad se compõe a lista de antepassados do grande rei. Samsî-Addu quis conciliar a sua ambição imperial com o seu respeito pelo poder local. Naturalmente, o grande rei não negligenciaria a sua herança tribal. Até porque um dos métodos adoptados pelos reis amorritas para estabelecerem a sua legitimidade consistia em proclamarem uma linhagem de antepassados comuns, verdadeiros ou fictícios⁶²⁸. Cabia-lhe, pois, celebrar as suas origens tribais. É neste sentido que entendemos a menção aos *haneus-yarādum* e aos do Numhâ. O primeiro grupo faria referência ao conjunto de amorritas que teriam «descido»⁶²⁹ para as margens do Eufrates. Os *haneus* do Numhâ, em contrapartida, seriam aqueles que haviam prosseguido a sua rota para o este, e se teriam instalado, numa primeira fase temporariamente, na zona do Sindjar. Como referimos no ponto 1.1., a lista de antepassados de Ammi-šaduqa da Babilónia⁶³⁰ revela um passado nómada comum ao da família de Samsî-Addu. É provável que os amorritas que acabaram por se instalar em Akkad, quer na zona de Ešnunna, quer na

⁶²⁷ Relembramos que a capital escolhida pelo monarca foi baptizada de Šubat-Enlil («a morada de Enlil»). É, por conseguinte, interessante verificar que Enlil é o deus nomeado pelo grande rei para assumir a autoridade da cidade.

⁶²⁸ Veja-se Jorge Silva Castillo «Les offrandes *ana māliki* (aux ancêtres des rois de Mari)», *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, p. 238.

⁶²⁹ Da raiz ocidental correspondente ao verbo acádico *warādum*, «descer».

⁶³⁰ Cf. J.J. Finkelstein, «The Genealogy of the Hammurapi Dynasty», *Journal of Cuneiform Studies* 20, 1966, pp. 95-118, especialmente p. 95, l. 5.

Babilónia, tivessem permanecido por um tempo incerto no Numhâ. Por aqui vemos a complexidade das relações clânicas e tribais que uniam as várias famílias dinásticas que tomaram o poder nos sécs. XIX/XVIII a.C.. Finalmente, os «outros» deveriam corresponder a uma massa indeterminada de pessoas da tribo⁶³¹.

Resumindo, o *kispum* ofertado por Samsî-Addu sublinha a dupla legitimidade do seu reinado e a diversidade cultural que o caracteriza⁶³². Ao reclamar um laço dinástico a Sargão e Narâm-Sîn, Samsî-Addu reforça a faceta acádica, mesopotâmica e urbana do seu reinado. É a ambição imperial que o impulsiona. Por outro lado, ao reclamar as suas origens nómadas, o monarca reforça o seu carácter de rei amorrita e assume a sua legitimidade por via da ancestralidade. Ele era digno de exercer a realeza porque a sua tribo estava, pelo sangue, pelo destino, pelo passado, fadada a governar.

Tal como em Mari estas grandes celebrações dinásticas eram dedicadas a Eštar de Dêr ou de Irradân, a deusa patrona da família reinante, também noutras regiões se realizavam cerimónias em honra das divindades locais. É possível que no noroeste a principal celebração fosse o denominado *hi'ârum*, o grande ritual praticado na parte ocidental do mundo siro-mesopotâmico⁶³³. Do mesmo modo, na alta Jazira, o momento fundamental do ciclo de festividades tomava o nome de *elûnum*⁶³⁴. Este ritual era praticado tanto em Qaṭṭarâ, como em Kurdâ e no Andarig, países localizados no Sindjar, com os quais o rei de Mari mantinha intensas relações diplomáticas. Ora, uma vez que Zimrî-Lîm detinha laços dinásticos ou de aliança com várias destas cortes, era natural que ele próprio tomasse parte nessas cerimónias. Todavia, a sua participação não era directa. Vejamos. Em ARM XXVIII 169, Quarnî-Lîm afirma: «fiz celebrar a festa *elûnum* de Eštar do Andarig, que protege a tua vida e a minha. Eis que fiz enviar a carne correspondente à parte do meu irmão»⁶³⁵. O ritual *elûnum* consistia num sacrifício local em honra da divindade tutelar. A carne que é enviada para Mari representa evidentemente a quota-parte que cabia a Zimrî-Lîm nesse cerimonial de comunhão e de

⁶³¹ Ver Jean-Marie Durand e Michaël Guichard, *art. cit.*, p. 65 e anterior.

⁶³² As simbioses culturais visíveis no reinado de Zimrî-Lîm não estão tão acentuadas como no período de Samsî-Addu. Todavia, devemos salientar que elas existem. Um claro exemplo disso é a antroponímia adoptada pelos seus dois filhos. Yasmah-Addu, que teria recebido a parte ocidental do seu reino, apresenta um nome tipicamente semítico de oeste (*yasmah*). Por contrapartida, o seu irmão Išme-Dagan, que teria recebido a parte oriental do reino, conserva o termo correspondente em semítico de este (*išme*, de *šemûm* «ouvir, escutar»), adicionando, porém, à sua onomástica um teónimo ocidental, Dagan.

⁶³³ Poderá ser esta a verdadeira designação do correspondente ocidental às festas de Eštar.

⁶³⁴ Veja-se Jean-Marie Durand e Michaël Guichard, *art. cit.*, pp. 38-39 e Bertrand Lafont, «Sacrifices et rituels a Mari et dans la Bible», *RA* 93, 1999, p. 69.

⁶³⁵ I. 11-17. Ver também ARM XXVIII 174, onde Asqur-Addu de Qaṭṭarâ anuncia a Zimrî-Lîm: «realizei a festa *elûnum* de Eštar de Qaṭṭarâ. Eis a tua parte!» (l. 5-8).

afirmação política⁶³⁶. Não esqueçamos que Eštar do Andarig velava (*našārum*) pela vida do seu protegido e igualmente pela segurança (*napištim*) do seu aliado, Zimrî-Lîm.

A afirmação política e a legitimidade real adquirem uma dimensão religiosa. É no domínio da sacralidade e do culto que se afirma a autoridade do rei. A dinastia, a família e a tribo constituem dimensões políticas e sociais que se consubstanciam no contexto da intercessão divina e do diálogo com deus.

2.3. Mari e as relações com o mundo externo

O paradigma divino

As relações políticas mantidas pelos soberanos de Mari espelhavam, em certa medida, o relacionamento divino com o seu representante terreno. Assim, da mesma forma que o juiz supremo, o deus, intervinha no país de Mari através do seu representante, o rei, também o monarca de Mari participava na vida sociopolítica dos seus reinos vassalos mediante a escolha e a aprovação dos seus líderes. Era, como vimos, o rei de Mari quem fixava o destino (*šîmtam šîāmum*) dos seus súbditos. Era também ele quem aprovava as suas decisões políticas e quem, na realidade, os entronizava. Ibâl-Addu expressa precisamente esta total dependência do rei de Mari, quando, em ARM XXVIII 48, declara o seguinte: «Desde há muito tempo, o meu pai [e o pai do meu p]ai seguiram Yahdun-Lîm⁶³⁷. E, agora, eu próprio não voltei a minha cabeça nem para a direita nem para a esquerda. Eu sou um servo do meu senhor apenas! Se o meu senhor quiser que eu derrote⁶³⁸ o meu oponente⁶³⁹, que ele me faça derrotá-lo. Senão, que o meu senhor faça aquilo que desejar. E se o meu senhor disser: “Permaneça junto a mim”, eu permaneceréi»⁶⁴⁰.

Ibâl-Addu era, nesta altura, um pretendente ao trono do Ašlakkâ. A carta datará de uma altura anterior à sua entronização. A total subjugação⁶⁴¹ aos desígnios de Zimrî-

⁶³⁶ Sobre o *elûnum*, ver Jean-Robert Kupper, *NABU* 1996/32.

⁶³⁷ O recurso ao passado é recorrente em contextos diplomáticos.

⁶³⁸ *appum* + *kašādum* («chegar, atingir») tem o sentido de «derrotar» (*CDA*, p. 21). Jean-Robert Kupper prefere a tradução «prevalecer», que aqui se enquadra perfeitamente (*ARM XXVIII*, p. 72).

⁶³⁹ O opositor é o *bêl awātīya* («o senhor das minhas palavras»).

⁶⁴⁰ l. 5-14.

⁶⁴¹ Como o próprio Ibâl-Addu afirmara, ele permaneceria (*wašābum*), ou residiria onde Zimrî-Lîm bem entendesse. A sua lealdade ao rei de Mari é sublinhada pela fórmula «não voltar a cabeça nem à direita

Lîm, aquele que lhe poderia conceder e legitimar a realeza, sobressai nas suas palavras. A Zimrî-Lîm cabia a decisão de o «fazer derrotar/prevalecer» ou não sobre os seus inimigos⁶⁴². A Zimrî-Lîm caberia, enfim, o seu destino⁶⁴³. Este cenário assemelha-se àquele em que vemos Addu entronizar Zimrî-Lîm e outorgar-lhe o país para reinar. Na realidade, o suserano mariota agiria, nos seus territórios de influência, isto é, na alta Jazira, como um rei supremo, que podia conceder ou retirar o poder consoante a sua vontade⁶⁴⁴. No fundo, cabia-lhe zelar pela ordem não só no seu território de autoridade de facto, como também nos pequenos potentados que estavam sob a sua esfera de acção e influência.

É neste mesmo contexto que constatamos, no ano de ZL 3, a presença de diversos *madāru*⁶⁴⁵ em território mariota. Entre estes, contavam-se Sammêtar, Šubram e Tamarzi, figuras que vemos posteriormente liderarem diversos principados no Ida-Maraš. A sua presença em Mari visava a confirmação por parte do rei de Mari da sua legitimidade monárquica. Jean-Robert Kupper adianta inclusivamente a hipótese dos mesmos terem sido proclamados durante a grande celebração de Eštar⁶⁴⁶.

As alianças diplomáticas concluídas com os reis da Jazira eram normalmente acompanhadas por um casamento diplomático⁶⁴⁷. A carta ARM VI 26⁶⁴⁸ é clara neste aspecto. Os anciãos de Karanâ aconselhavam o seu rei a abraçar a aliança com Zimrî-Lîm, declarando: «Agarra a bainha do hábito⁶⁴⁹ de Zimrî-Lîm e executa as suas ordens.

nem à esquerda» (*qaqqadam ana imittim u šumēlim ul saḥārum*), que significa, na prática «não abraçar um outro partido».

⁶⁴² A epístola insere-se no contexto de uma contenda com Šadum-adal, o então governante do Ašlakkâ.

⁶⁴³ ARM XXVIII 121 e 122.

⁶⁴⁴ Conforme lhe parecesse bom: *ša elišu tābu*.

⁶⁴⁵ Membros da família real, pretendentes à realeza.

⁶⁴⁶ ARM XIV 113 relata um episódio algo semelhante. Yaqqîm-Addu relata ao rei que Ilî-Sûmû do Ašnakkum e Amût-pî-El do Šuduhhum chegaram a Sagarrâtum. Estes homens haviam sido reconhecidos como reis pelos seus países (*ma-as-sû-nu a-na šar-ru-tim il-qé-šu-nu-ti-ma*) [l. 16-18] e dirigiam-se para junto de Zimrî-Lîm, juntamente com dois *sugāgû* e vários bois. O propósito desta viagem era a sua aclamação pelo suserano.

⁶⁴⁷ Zimrî-Lîm não terá casado nenhuma das suas filhas ou irmãs com nenhum monarca de uma das grandes potências da altura. A maior parte destas mulheres desposa um dos seus vassalos. Há, segundo Bertrand Lafont, nesta sua escolha, uma vontade de neutralidade e um desejo de controlo dos seus vassalos («Les filles du roi de Mari», in Jean-Marie Durand (ed.), *La Femme dans le Proche-Orient antique: compte rendu de la XXXIIIe Rencontre assyriologique internationale (Paris, 7-10 juillet 1986)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, p. 121).

⁶⁴⁸ A carta insere-se no contexto das alianças formadas na região do Sindjar após o afastamento do Elam.

⁶⁴⁹ «Agarrar a bainha do hábito» (*qaran šubātum* [tûg] NR *šabātum/kullum*) é uma expressão diplomática corrente na linguagem epistolar de Mari. Veja-se ARM XXVIII 120: «Nós agarramos a bainha do hábito do nosso senhor; nós não voltaremos a nossa cabeça para outro lugar» (l. 23-25). Outras fórmulas idênticas são *sissiktam kullum/šabātum* e *sissiktam kašārum* (respectivamente, «agarrar a bainha» e «atar a bainha»).

E que Zimrî-Lîm envie a sua filha para que ela exerça a realeza⁶⁵⁰ em Karanâ»⁶⁵¹. Asqur-Addu, o rei, aceitara a decisão do seu país, propondo a Zimrî-Lîm: «Que o meu senhor não afaste a minha mão»⁶⁵². A cedência de uma das filhas ou irmãs de Zimrî-Lîm em casamento inseria-se no quadro de relações familiares⁶⁵³ que se formavam e consolidavam através dos acordos concluídos. O exercício da *šarrātūtum*, ou seja, a detenção do estatuto de esposa principal sublinhava simultaneamente a autoridade da relação que se firmava e a preeminência que a futura esposa deteria na corte, podendo relatar ao seu pai todas as informações apreendidas no reino estrangeiro. De modo algo semelhante, as filhas ou irmãs que Zimrî-Lîm ou os seus antecessores decidiam consagrar a uma divindade teriam a função de interceder pelo rei junto do deus. Erišti-Aya, a filha que Zimrî-Lîm cedera a Šamaš, afirmava ser a «abençoadora» (*kāribtum*) do seu pai. O seu papel pretendia mediar a relação entre o rei e o deus, demonstrando a sua servitude e total fidelidade.

A perda de influência da esposa cedida na corte estrangeira era um dos aspectos que alertava muitas vezes o rei de Mari para a traição do seu aliado e para o esfriar das relações entre ambos. As cartas de Inbatum, esposa de Atamrum, constituem um testemunho muito interessante de uma destas situações. Mas não só as esposas estavam sujeitas a um tratamento de indiferença por parte do soberano estrangeiro. No plano das relações diplomáticas, domínio onde os textos de Mari oferecem uma visão privilegiada, havia uma figura que se destacava, desempenhando um papel fundamental e determinante no sucesso da diplomacia – o mensageiro-diplomata. É através desta personagem que conhecemos muitas vezes o teor das negociações políticas que se mantinham no séc. XVIII a.C.. O mensageiro era uma peça imprescindível no jogo das uniões diplomáticas do período paleo-babilónico. Como um provérbio desta altura bem afirmava, «um mensageiro hábil estabelece a paz entre os reis»⁶⁵⁴.

Este verdadeiro diplomata do mundo siro-mesopotâmico podia levar a cabo missões de longa duração, tais como as várias expedições diplomáticas mariotas enviadas à Babilónia. Durante esse período, o embaixador permanecia na corte estrangeira, participando no conselho desse rei e podendo intervir em favor do seu

⁶⁵⁰ O estatuto de *šarrātūtum*.

⁶⁵¹ l. 3'-7'.

⁶⁵² *qātam napāšum* («afastar a mão») tem o sentido de recusar ou quebrar a aliança. É a expressão contrária a *qātam šabātum* (Ver nota 694). *ARM* VI 26, l. 9'.

⁶⁵³ Veja-se adiante.

⁶⁵⁴ A.4350.

próprio monarca. No domínio cósmico, também os deuses dispunham dos seus próprios intercessores. É assim que, em *ARM XXVI/1 196*, Yakrub-El⁶⁵⁵ toma a palavra para expor as preocupações da deusa Hanat ao seu patrono Dagan. Num outro patamar, o papel desempenhado pelo profeta era comparável à função levada a cabo pelo embaixador no âmbito de uma comunicação diplomática. A correspondência profética e as recompensas entregues aos técnicos da profecia assemelhavam-se em tudo àquelas que os mensageiros-diplomatas recebiam pelas suas missões⁶⁵⁶. No fundo, o profeta representava um intermediário, que possibilitava o diálogo entre o rei e a divindade, tal como o mensageiro possibilitava a comunicação entre o rei e os seus aliados.

Como dissemos, a perda de influência dos enviados na corte estrangeira era um indício claro do desmoronamento dos laços políticos existentes entre ambos. Do reino do Andarig provém um relato importante que denuncia vivamente o afastamento dos embaixadores mariotas e constata, à semelhança do que se passara em Kurdâ, a perda do favoritismo de Mari em detrimento da Babilónia. Esta carta é concomitante com a correspondência de Inbantum. Nela, um funcionário mariota (possivelmente o chefe das tropas mariotas, Yasîm-El, que acumulava a função de intermediário entre as duas cortes) expõe o sucedido: «Os babilónios que, todos os dias ao cair da noite, entram constantemente diante dele (do rei do Andarig) e com ele discutem os seus relatórios, (ao contrário) eu não sou convidado a assistir aos seus relatórios e às suas decisões e eu não tenho conhecimento dos seus relatos. (...) Eu disse a Atamrum: “Porque que é que separas em dois o que não é senão um só dedo?”⁶⁵⁷ Porque é que os babilónios entram continuamente diante de ti?”»⁶⁵⁸.

Apesar de *ARM XXVI/2 438* dizer respeito a uma relação do tipo suserano/vassalo, devemos sublinhar a existência de outros tipos de união diplomática. Em primeiro lugar, devemos ter em conta as relações que diferenciavam o estatuto, isto é, as relações de tipo pai/filho; a estas, opunham-se aquelas em que ambos os

⁶⁵⁵ Yakrub-El era o deus tutelar de Terqa, localidade onde Dagan, o deus-soberano do médio Eufrates detinha um dos seus principais santuários.

⁶⁵⁶ Sobre a missão de Lupâhum em *ARM XXVI/1 199*, veja-se Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 56-59; Dominique Charpin e Nele Ziegler, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite*, FM V, 2003, p. 204, n. 306; Dominique Charpin, «Le contexte historique et géographique des prophéties dans les textes retrouvés à Mari», *BCSMS* 23, 1992, pp. 23-24 e Jean-Marie Durand, «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters*, 2008, pp. 445-446.

⁶⁵⁷ *ubānum ištēt* é uma forma corrente de expressar a união diplomática. Vejam-se também *ARM II 21 e A.2326*: «Os beduínos e o Ida-Maraş, há muito tempo, são um só dedo e um só coração» (l. 8-10).

⁶⁵⁸ *ARM XXVI/2 438*, l. 16'-24'.

contraentes detinham o mesmo nível de autoridade, ou seja, as relações de paridade; em segundo lugar, devemos ter em conta a natureza maioritariamente tribal de algumas alianças; esta qualidade sobrepunha-se, frequentemente, ao seu carácter estatal.

As alianças e os rituais de substituição

Apesar da sedentarização de grande parte da população amorrita e da instalação das famílias monárquicas em capitais administrativas, os laços políticos e sociais terão permanecido, em grande medida, tribais. Assim terá sido também no respeitante às relações diplomáticas. O exemplo mais elucidativo desta ordem das coisas provém do país do Numhâ. No capítulo 2.1., analisámos a história conjuntural de Mari durante o reinado de Zimrî-Lîm. Como pudemos constatar, o rei de Mari terá mantido fortes laços políticos com o Numhâ durante grande parte do seu reinado. Todavia, nos momentos finais do seu governo, novos poderes terão começado a impor-se no Sindjar, abalando a estabilidade da região. De entre estas novas potências, destacava-se a Babilónia. A hesitação com que o soberano numheu então se deparara, ou seja, o dilema entre a conclusão de uma aliança com Hammu-rabi da Babilónia ou a manutenção de uma aliança com Zimrî-Lîm, tinha a sua origem, segundo o mesmo, no favoritismo que Zimrî-Lîm sempre dedicara ao seu arqui-inimigo, o Andarig. Assim sendo, Hammu-rabi de Kurdâ, inclinava-se para a conclusão de uma aliança com a Babilónia, afirmando: «Eu vou declarar guerra aos bensimalitas!»⁶⁵⁹. Todavia, o seu próprio país contestara esta decisão e interviu em favor dos mariotas, lembrando as solidariedades tribais que uniam ambos os povos: «É com os bensimalitas que partilhamos e partilharemos a vida»⁶⁶⁰.

Devemos salientar a importância desta intervenção do «país» (*mātum*) do Numhâ e a sua influência nas decisões do rei e no destino do país. O cenário é em tudo semelhante ao que já tivemos oportunidade de ver, aquando da intercessão dos anciãos de Kurdâ na defesa dos costumes do país. Não esqueçamos que é nesta zona que se instala parte dos bensimalitas⁶⁶¹ e que eles constroem o seu «acampamento» aquando da sua expulsão do Eufrates por parte da dinastia dos epónimos. Os laços com o Numhâ não eram laços de agora, eram laços que se haviam formado no passado e que o país não

⁶⁵⁹ A.3577, l. 19'.

⁶⁶⁰ *idem*, l. 32'.

⁶⁶¹ Aquando da sua divisão entre Ašarugâyu e Yabasa.

estava disposto a esquecer. O que importava neste dilema não era, por conseguinte, o carácter político e estatal da aliança a formar, mas sim as relações nomádicas e a natureza tribalista da sua ancestral união com Mari.

Num contexto semelhante, compreendemos a postura adoptada pelo rei do Yamhad, Yarîm-Lîm, para com dois enviados mariotas aquando da morte da rainha-mãe. O soberano alepino aconselhara os mariotas em missão a visitarem o seu país durante o período de luto⁶⁶². O claro afastamento dos homens de Mari das cerimónias fúnebres dever-se-ia ao facto de eles não pertencerem à mesma família tribal⁶⁶³. Assim sendo, a sua participação na celebração do luto não era bem-vinda. Tratava-se de um rito destinado exclusivamente aos membros da família/tribo. Asqudum e Rîšiya, os dois mariotas em questão, teriam protestado, inquirindo o rei: «Sûmûn-na-Abî, ela não é a nossa rainha? Se nós não nos sentarmos⁶⁶⁴ diante do nosso senhor⁶⁶⁵ e este assunto for conhecido em Mari, *será grave*⁶⁶⁶. Os servos do teu filho devem sentar-se conosco/contigo»⁶⁶⁷. Ambos os funcionários teriam alguma afinidade com o Ekallâtum e o país de Akkad⁶⁶⁸. Este afastamento pode, pois, ser compreendido como uma «exclusão clânica»⁶⁶⁹.

Aqui, tal como no exemplo anterior, os laços tribais sobrepõem-se às alianças estatais. Asqudum e Rîšiya haviam proclamado a sua ligação diplomática à rainha-mãe do Yamhad e a sua relação de vassalagem à corte de Aleppo, o que, em princípio, ditaria a sua comunhão no banquete em honra do defunto. Todavia, o rei do Yamhad deixara clara a alteridade que os separava – a pertença a uma outra realidade social impedia a sua presença neste momento conturbado, onde se faziam sentir, mais do que nunca, a consciência íntima do grupo e a sua forte identidade tribal.

⁶⁶² ARM XXVI/1 11. Este período durava 15 dias.

⁶⁶³ Veja-se Dominique Charpin e Jean-Marie Durand, «'Fils de Sim'al': Les origines tribales des rois de Mari», *RA* 80, 1986, p. 173

⁶⁶⁴ Para o banquete fúnebre.

⁶⁶⁵ Yarâm-Lîm.

⁶⁶⁶ O texto encontra-se danificado. A proposta de tradução é de Jean-Marie Durand, *ARM XXVI/1*, p. 107.

⁶⁶⁷ Cf. Jack Sasson, «The king's table: Food and fealty in Old Babylonian Mari», in Cristiano Grottanelli e Lucio Milano (eds.), *Food and Identity in the Ancient World*, Padova, S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, 2004, p. 199. *ARM XXVI/1* 10, l. 34-38.

⁶⁶⁸ Antigos funcionários da dinastia dos epónimos. Sobre a sua ligação a Akkad, veja-se Jean-Marie Durand, «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2005-2006, p. 614.

⁶⁶⁹ *idem, ibidem*.

No mundo amorrita, a aliança entre grupos tribais tomava o nome de *hipšum* (numa possível tradução, «ligação»)⁶⁷⁰. Terá sido um destes pactos que Zimrî-Lîm firmou com o seu suserano Yarîm-Lîm, no início do seu governo em Mari. A aliança então concluída previa, em primeiro lugar, a possibilidade de se estabelecerem uniões matrimoniais. É assim que o rei mariota desposa a princesa Šibtu. Por outro lado, o acordo previa também a partilha de recursos⁶⁷¹ e a ajuda militar. No fundo, o *hipšum* constituía uma aliança familiar entre duas tribos⁶⁷² ou dois estados, que fixavam, por seu intermédio, um destino comum.

O *hipšum* dava azo, na maior parte dos casos, a confederações, a alianças confraternais⁶⁷³. Vejamos o exemplo de *ARM XXVIII 36*. Relativamente ao estatuto de uma mulher (serva ou esposa legítima?) originária do Yamutbal, retida em Mari, Yarkab-Addu alegara que: «Os haneus bensimalitas e os Yamutbaleus firmaram um *hipšum*. Um pode estabelecer laços familiares (*salûtum*) com o outro»⁶⁷⁴. A correspondência entre o rei do Andarig⁶⁷⁵ e o soberano mariota testemunha o estatuto fraterno que vigorava entre ambos. Efectivamente, Qarnî-Lîm iniciava as suas epístolas com a seguinte declaração: «assim fala o teu irmão»⁶⁷⁶ (*ahuka*). Como o soberano de Hanzat⁶⁷⁷ sublinha neste documento, o *hipšum* concluído entre ambos os povos, os bensimalitas, súbditos de Zimrî-Lîm, e a população do Yamutbal, a cargo de Qarnî-Lîm, permitiria a união familiar (isto é, a pertença a uma mesma família de aliança – *salâtum*) e a partilha de laços sanguíneos. A legitimidade da mulher estaria, no seu entender, estabelecida. O acordo-*hipšum* destinava-se, em suma, a criar uma consanguinidade entre dois grupos diferentes, dois grupos que se tornavam «irmãos».

⁶⁷⁰ Cf. Jean-Marie Durand, «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2001-2002, p. 751. Em *FM VII 46*, o enviado mariota ao Yamhad, Šu-nuhra-Hâlû, afirma perante o rei Hammu-rabi de Alepo: «Farei a união (*lu-há-ap-pl-iš*) entre os bensimalitas e os benjaminitas» (l. 7'-8'). O verbo utilizado para expressar a união é *huppušum*, de onde provém o vocábulo *hipšum*. Sobre o contexto da carta e a tradução destas linhas, ver Jean-Marie Durand, «Le culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum», *FM VII*, 2002, pp. 154-155.

⁶⁷¹ Veja-se o pedido de cereal endereçado por Zimrî-Lîm a Yarîm-Lîm em *ARM XXVIII 16*, l. 30-36: «Se és verdadeiramente meu pai, trata de me fortalecer e de assegurar as fundações do meu trono. Que o meu pai preste atenção ao conteúdo desta minha tabuinha. Que os comerciantes do cereal que estão em Imâr deixem partir os barcos e acalmem o país».

⁶⁷² Veja-se o exemplo da carta A.981, citada no ponto 2.2.: «queremos entrar no seio dos bensimalitas. Matemos o burro (anše *ha-a-ri i ni-iq-tû-ul*)» (l. 39-41).

⁶⁷³ O termo aparece muitas vezes oculto pelo acádio *athûtum* («fraternidade»).

⁶⁷⁴ l. 12-16.

⁶⁷⁵ Capital do Yamutbal.

⁶⁷⁶ O termo «irmão» assinala a relação diplomática de paridade. À relação entre irmãos, opunha-se a relação entre pai e filho.

⁶⁷⁷ No Zalmaqum. O rei de Hanzat terá pressionado Zimrî-Lîm para estabelecer uma aliança entre Qarnî-Lîm do Andarig e Hammu-rabi de Kurdâ (*ARM XXVIII 34*).

Este último aspecto explica o simbolismo patente no ritual através do qual o pacto era concluído – o *hayaram qaṭālum* («matar o burro»). Esta cerimónia, apesar da sua nomenclatura amorrita, estaria difundida também no este. O sacrifício em si era compreendido como um acto religioso e destinava-se à aprovação divina do pacto. O burro, como já vimos, era um símbolo associado à realeza e a sua imolação transmitia um carácter sagrado à aliança. Ele era o «burro da aliança» (*hayarum ša salīmim*)⁶⁷⁸. Mas o principal simbolismo da imolação residia no derrame do seu sangue. Bertrand Lafont fala numa dialéctica entre sangue da vítima/sangue dos contraentes⁶⁷⁹. Através do acto (mediante o sangue vertido), uma nova unidade familiar, consanguínea, era formada. O discurso que, em ZL 10, o *merhûm* Ibâl-El aconselha Zimrî-Lîm a adoptar face à proposta de Atamarum⁶⁸⁰, relativa a um ataque conjunto a Razamâ, espelha esta situação: «Entre mim e Šarraya existe sangue (*dāmu*)⁶⁸¹ e um acordo forte foi estabelecido»⁶⁸² (...) «Eu escrevi a Qarnî-Lîm, dizendo: “Tu não és do meu sangue (*ul ša dāmīya atta*)? Envia-me as tuas tropas, que elas acampem no meu acampamento!” Mas ele não doou as suas tropas e foi posto à prova (*ištālušu*). Eu escrevi a Šarraya, dizendo: “Tu és do meu sangue (*[ša dāmī]ya atta*). Doa-me as tuas tropas, que elas acampem no acampamento das minhas tropas”»⁶⁸³.

O *merhûm* reforça o valor simbólico do sangue. Šarraya e Zimrî-Lîm estavam unidos vitalmente. O destino de um seria o destino do outro – facto que transparece na afirmação da união bélica entre os dois países. Trair esta aliança de sangue certamente levaria um dos contraentes a enfrentar o seu destino – a responder pela sua deslealdade. Fora o que acontecera a Qarnî-Lîm, morto no decurso do ano ZL 10.

Um sentido idêntico transparece no ritual que se realizava quando os dois contraentes da aliança não se encontravam em pessoa⁶⁸⁴. Nestas situações⁶⁸⁵, a aliança dava lugar a um tratado, a um texto escrito, que tinha o objectivo de estipular as

⁶⁷⁸ ARM XXVI/1 39, l. 13-15: «O meu senhor alertou-me, dizendo: “Presta-me um juramento pelos deuses para que eu possa matar o burro da aliança com o Muti-Abal”».

⁶⁷⁹ «Sacrifices et rituels a Mari et dans la Bible», RA 93, 1999, pp. 75-76.

⁶⁸⁰ Relembremos que Atamarum era, nesta altura, um servo do Elam, que havia imposto um cerco a Šarraya do Razamâ, um importante aliado de Mari.

⁶⁸¹ Compreenda-se «um pacto de sangue».

⁶⁸² A.2730, l. 7-8.

⁶⁸³ *idem*, l. 13-19.

⁶⁸⁴ Aqui reside a principal diferença entre os dois rituais. Ao contrário do que se pensou, o ritual *hayaram qaṭālum* não era uma cerimónia apenas realizada em contextos ocidentais. Na realidade, o ritual era realizado apenas quando o rei, ou, em certas situações, o seu *merhûm*, se encontravam em pessoa com os futuros aliados.

⁶⁸⁵ Apenas nestas situações.

cláusulas do acordo de modo a que não houvesse quaisquer dúvidas quanto aos aspectos a jurar. Em ocasiões como esta, as duas partes comprometiam-se de forma diferente, realizando um cerimonial que dava pelo nome de *napištam lapātum* – «tocar na garganta». Ora, como vimos anteriormente, o «toque» estava, de certa forma, associado a uma transmissão, à imposição de um conjunto de prerrogativas no indivíduo ou objecto «tocado». Assim, ao palpar simbolicamente a garganta⁶⁸⁶, órgão conotado com a própria vida⁶⁸⁷, o contraente assumia integralmente as responsabilidades da aliança, consagrando-lhe a sua própria existência. Jean-Marie Durand considera inclusivamente a possibilidade deste ritual estar associado a um acto a partir do qual o indivíduo se revestia de sangue⁶⁸⁸. Como vemos, na lógica da aliança convergem duas tradições⁶⁸⁹ similares: numa, o sangue, força vital interior detém o papel principal; na outra, é a *napištam*, a sua manifestação externa, que se destaca. O aspecto fundamental consiste no facto do pacto jurado obrigar as duas partes a um compromisso vital.

O ritual do *lipit napištim* estava, de facto, intimamente associado à redacção de um tratado. As negociações de paz entre Hammu-rabi da Babilónia e Zimrî-Lîm comprovam-no. Vejamos. A epístola ARM XXVI/2 468 insere-se no cenário conturbado que caracteriza os anos ZL 10-11 e que se traduz pelas movimentações do Elam no território mesopotâmico. Nesta conjuntura, a aliança defensiva entre os dois homólogos torna-se inevitável. É assim que Hammu-rabi afirma: «Foi certamente segundo a ordem de um deus⁶⁹⁰ que Zimrî-Lîm me enviou estas palavras⁶⁹¹. Depois de eu, Zimrî-Lîm e Yarîm-Lîm⁶⁹² termos concluído a aliança⁶⁹³, nós estamos de mãos dadas⁶⁹⁴ e nenhum

⁶⁸⁶ No momento em que pronunciava o juramento.

⁶⁸⁷ *napištam* pode ter vários significados. Para além de «vida», «vitalidade» ou «vigor», a palavra tinha também o sentido de «garganta» (CAD N/1, p. 296 e ss.)

⁶⁸⁸ «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, p. 578. Segundo o autor, para além de *dāmum*, no vocabulário ocidental existia uma outra palavra que podia tomar o sentido de sangue – *lipištum*. Ora, o termo estaria etimologicamente associado a ao verbo *napāšum* («respirar») através de uma alteração dialectal em l/n.

⁶⁸⁹ A que se realizava aquando da presença das duas partes e aquela que se realizava quando os pactos eram concluídos à distância. Sublinhamos novamente o facto de não existir nenhuma distinção este/oeste (ver Dominique Charpin, «Une alliance contre l'Elam et le rituel du *lipit napištim*», in F. Vallat (ed.), *Contribution à l'histoire de l'Iran: mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, p. 117). Todavia, segundo Bertrand Lafont, é possível traçarmos uma distinção entre um ritual tipicamente beduíno/nómada, que criava uma colectividade, isto é, laços de consanguinidade, e um ritual de cariz estatal/urbano, no qual dois reis cidadãos se comprometiam individualmente, no seu domínio próprio («Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des rois de Mari», *Amurru* 2, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2001, p. 262 e 275-276).

⁶⁹⁰ A aliança é, como veremos adiante, um acto sancionado pelo divino.

⁶⁹¹ Depreenda-se, as palavras de paz.

⁶⁹² Através da aliança com Zimrî-Lîm, Hammu-rabi obtém apoio do seu suserano, Yarîm-Lîm do Yamhad.

adversário nos pode fazer nada»⁶⁹⁵. Porém, as cláusulas do pacto teriam suscitado diversas contendas entre as duas partes. Hammu-rabi chegara a declarar: «Retira Hît da tabuinha do compromisso para que eu me possa comprometer (= realizar o *lipit napištim*)»⁶⁹⁶. O que aqui nos importa sublinhar é o facto da tabuinha se designar precisamente *tuppi lipit napištim*⁶⁹⁷. Tratar-se-ia não do tratado final mas sim de um protótipo, que podia ser alvo de revisão. Neste caso, Hammu-rabi propõe que se suprima a questão da posse da cidade de Hît. O tratado final teria o nome de *tuppi nîš ilānî*⁶⁹⁸, «a tabuinha do juramento aos deuses»⁶⁹⁹, e salientava a importância do juramento – o passo principal e imprescindível na conclusão de qualquer contrato⁷⁰⁰.

Os tratados que chegaram até nós, apesar de escassos, ajudam-nos a compreender o teor destas alianças. Normalmente, entre as suas cláusulas previa-se o dever de informação, a união bélica (eventualmente contra um terceiro poder)⁷⁰¹ e a lealdade⁷⁰². Nelas se diferenciavam, na maior parte dos casos, duas partes distintas: o suserano e o vassalo. Na terminologia da época, estes tratados, que compreendemos no âmbito de um sistema caracteristicamente estatal, davam azo a relações entre pai e filho (ou entre senhor e vassalo)⁷⁰³. Não nos afastamos pois da simbologia da família tão

⁶⁹³ Sobre o sentido de *talātum*, ver S. Lackenbacher, *ARM XXVI/2*, p. 393b).

⁶⁹⁴ Trata-se da expressão *qātam ana qātīm šabātum*. A mesma expressão aparece na *Epopeia de Gilgameš* referindo a amizade de Gilgameš e Enkidu («Gilgameš e Enkidu caminharam de mãos dadas (*iš-šab-tu-ma qa-tu qa-tu-us-su-un*)», versão ST, tab. III, l. 19-20) e a benevolência do deus Šamaš: «em caso de dificuldade, ele tomará a nossa mão (*i-ša-ba-at q-at-nî*)» (versão PB, Harmal 1, l. 13).

⁶⁹⁵ l. 6-10.

⁶⁹⁶ l. 6'-7'.

⁶⁹⁷ Ou «tabuinha pequena». Tratava-se de um texto unilateral.

⁶⁹⁸ Ou «tabuinha grande».

⁶⁹⁹ Veja-se o exemplo das negociações entre Samsî-Addu e o soberano ešnunna: «O homem de Ešnunna escreveu-me acerca do *lipit napištim*. Há uma coisa que eu apaguei da tabuinha do juramento aos deuses e enviei para Ešnunna (uma outra versão). Os habitantes de Ešnunna impõem dificuldades e, até agora, ainda não me chegou nenhuma resposta» (*ARM I 37*, l. 19-27). A tabuinha estaria porventura a ser utilizada numa última fase de negociações.

⁷⁰⁰ Jean-Marie Durand considera que o juramento acompanhava toda a prática gestual do pacto, mas não constituía o seu momento culminante. O autor coloca a tónica no simbolismo do sangue. Cf. «La conscience du temps et sa commémoration en Mésopotamie: l'exemple de la documentation mariote», *Akkadica* 124, 2003, p. 8.

⁷⁰¹ Veja-se a tabuinha onde se explicita o modo como Zimrí-Lîm e Hammu-rabi da Babilónia deviam proceder ao juramento de aliança. Neste documento, um alto funcionário mariota começa por afirmar: «Tal como o meu senhor ergueu a sua mão para Šamaš por ti e não estabeleceu nenhuma aliança com o homem do Elam, tal como o meu senhor jurou, jura!» (A.4626, l. 1'-3'). A aliança era jurada contra o *sukkal* do Elam. O *nîš qātīm* («erguer a mão») é um gesto conhecido em contextos de prece. Neste domínio, pretendia ter um sentido algo contrário, ou seja, o de impor uma imprecação contra o próprio (Ver Jean-Marie, Durand, *idem*, *ibidem*).

⁷⁰² Veja-se o tratado concluído entre Zimrí-Lîm e Atamrum do Andarig, no qual o último se compromete perante Šamaš, declarando: «Desde este dia até que eu seja vivo, contra Zimrí-Lîm, filho de Yahdun-Lîm, rei de Mari e do país Hana, contra a sua cidade, o seu exército e o seu país, não atentarei » (A.96, l. 4-9).

⁷⁰³ Segundo Daniel Fleming, a fórmula senhor/vassalo estava exclusivamente reservada para os casos em que o estatuto de suserano e de vassalo tinha sido assegurado. Pelo contrário, a designação pai/filho podia

consistente com a ideologia amorrita. As relações diplomáticas tendem a ser vistas segundo o prisma das uniões familiares. Na prática, o Estado não era senão uma única e grande família⁷⁰⁴, concepção onde revemos a primitiva família tribal, descendente de um antepassado-epónimo.

A parte final dos tratados era normalmente dedicada a uma série de maldições, que recairiam sobre o contraente caso este violasse as cláusulas do juramento. Hammurabi da Babilónia terá expressado a sua surpresa pelas maldições contidas na proposta de aliança de Zimrî-Lîm: «Hammurabi tomou conhecimento da maldição da tabuinha de juramento e escreveu-me assim: “A maldição desta tabuinha é muito dura”»⁷⁰⁵. Seguidamente, o soberano babilónico terá dado o exemplo de outros tratados concluídos pelos seus antepassados, cujas imprecações, segundo o próprio adiantava, não eram tão fortes (*mādiš dunnum*). Ora, a maldição destinava-se a solicitar o apoio das mais diversas divindades. Caso o pacto fosse violado, cada uma delas interviria, fazendo com que se abatessem sobre o seu infractor todos os males derivados da sua especificidade religiosa.

Importa ressaltar que as maldições, que em A.2968⁺ tomam o nome de *ašpalûm*, vocábulo derivado do sumério *áš.ba*⁷⁰⁶, seguiriam precisamente o modelo sumério. Mais uma vez, constatamos a importância do legado mesopotâmico, local onde a escrita constituía um dos bastiões do poder, em Mari. Na Mesopotâmia, a palavra não tinha um mero valor simbólico mas sim um poder performativo. Quando passada a escrito, ela adquiria um sentido «concreto e real»⁷⁰⁷. Era como se, uma vez inscrita, a palavra revelasse todo o seu poder intrínseco e firmasse a sua perenidade⁷⁰⁸: «ce qu’on écrivait, ce n’était point d’abord le mot, le nom prononcé de la chose, mais la chose elle-même, munie d’un nom, certes, mais inséparable d’elle»⁷⁰⁹. Todavia, devemos sublinhar

definir uma relação em termos pessoais, que transpunha as obrigações políticas («Chroniques bibliographiques: 1. Recent work on Mari», *RA* 93, 1999, p. 167). Bertrand Lafont, pelo contrário, considerou que o sistema de relações diplomáticas seguida o modelo da *bītum*, tendo o «pai» (suserano) à cabeça, os «filhos» como seus vassalos directos e os «servos» (*wardū*) como vassalos dos seus vassalos (*art.cit.*, p. 236). Neste sistema, *bēlum* («senhor») seria um termo utilizado pelos «segundos» vassalos para se dirigirem ao «pai» do seu «pai».

⁷⁰⁴ Veja-se acerca do ritual do *kispum*, Jean-Marie Durand, «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2005-2006, p. 614.

⁷⁰⁵ A.2968⁺, l. 73-74.

⁷⁰⁶ *áš* significa «curse» (*ePSD* [Dezembro de 2013]).

⁷⁰⁷ Jean Bottéro, *Mésopotamie. L’écriture, la raison et les dieux*, Paris, Éditions Gallimard, 1987, p. 127.

⁷⁰⁸ Naturalmente, as alianças eram realizadas entre soberanos e não entre estados. Quando um monarca morria, o seu sucessor teria, caso o desejasse, de firmar novas alianças com os antigos aliados. A memória desse pacto jurado e da maldição estipulada permaneceriam todavia intactas.

⁷⁰⁹ *idem, ibidem*.

que, segundo alguns autores, o que importava não era a passagem a escrito do conteúdo da aliança⁷¹⁰ mas sim o juramento. Consequentemente, o tratado poderia não ter qualquer valor jurídico⁷¹¹.

A aprovação divina e a guerra de punição

Na realidade, o essencial era a invocação das cláusulas perante as divindades. O compromisso vital que resultava da aliança era um aspecto indissociável do juramento realizado «pela vida dos deuses» (*nīš ilī*). Na prática, o mariota não fazia uma distinção entre o juramento e o perjúrio. Jurar significava «pronunciar imprecações contra si»⁷¹². É neste quadro que compreendemos a lógica da retribuição divina. Ao pronunciar as maldições, o contraente colocava-se na mão de um juiz supremo – o deus. Toda a relação diplomática ou a situação que advinha da sua ausência ou transgressão era, pois, na prática, uma realidade que respeitava a ambas as esferas do humano e do divino.

À partida, qualquer compromisso requeria a aprovação dos deuses. É neste sentido que compreendemos as palavras de Dîrîtum, deusa da família Lîm, aquando das negociações de paz com Ibâl-pî-El II: «Temo que o rei preste juramento ao homem de Ešnunna sem interrogar o deus (*AN-lim šâlim*)»⁷¹³. A crítica de Dîrîtum compreende-se na medida em que o rei não era um actor independente no teatro dos destinos do mundo. As decisões tomadas pelo monarca teriam a sua repercussão a nível cósmico. A carta *ARM XXVI/1 196* é um exemplo desta íntima união. O conflito com Ešnunna e os momentos que se lhe seguiram deram azo a um conjunto muito significativo de oráculos proféticos, defendendo a soberania do país e anunciando a vitória do seu chefe. Um desses oráculos deriva do deus Dagan e tem o interesse de transpor o conflito humano para um patamar divino. Segundo o mesmo, Dagan ordenara «Que se chame Tišpak à minha presença para que eu dê um decreto. Chamou-se Tišpak e Dagan falou deste modo a Tišpak: “Governaste o país desde... Agora, o teu dia passou”»⁷¹⁴. Aqui, o conflito trava-se dentro da esfera divina. Dagan, o deus do médio Eufrates, deus da

⁷¹⁰ Ver Bertrand Lafont, *art. cit.*, p. 283.

⁷¹¹ Pelo contrário, Michaël Guichard considera que o recurso ao tratado procurava transmitir uma fiabilidade adicional à aliança. Segundo o autor, este aspecto poderá explicar a conservação de tratados anteriores, como por exemplo aqueles aos quais Hammu-rabi faz referência («“La malediction de cette tablette est très dure!”: Sur assade d’Itûr-Asdû à Babylone en l’an 4 de Zimrî-Lim», *RA* 98, 2004, pp. 23-34).

⁷¹² Jean-Marie Durand, «Assyriologie 2008-2009», p. 653.

⁷¹³ *ARM XXVI/1 199*, Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 55.

⁷¹⁴ *ARM XXVI/1 196*, *idem*, p. 47.

região, toma a palavra para afastar o jugo de Tišpak, divindade poliade de Ešnunna. O decreto dado por Dagan anunciava a vitória de Mari e deixava entregue aos deuses a resolução da contenda terrena.

De facto, as profecias de vitória apresentam-nos uma visão muito clara da religiosidade mariota. Ao rei vitorioso, que fielmente seguia os desígnios da sua divindade, o deus ofereceria um favoritismo incondicional. Todavia, àquele que agia contrariamente à sua vontade, o deus retiraria a sua protecção. Acima de tudo, a interrogação oracular pretendia indagar as aspirações divinas e assegurar o relacionamento entre rei e deus. Isto não implicava, contudo, que o rei fosse prisioneiro do desígnio divino. Assim o comprova a decisão tomada por Zimrî-Lîm relativamente à aliança com Ešnunna, decisão essa que contradizia claramente os conselhos dos deuses. Em Mari, a acção individual podia desempenhar um papel preponderante e o rei estava ciente da sua relativa liberdade de escolha, ainda que a soubesse sujeita a possíveis consequências. Os perigos de uma decisão que se opunha à vontade expressa pelo deus podiam eventualmente ser corrigidos através da tomada de novas consultas oraculares, requerendo a reaproximação à divindade⁷¹⁵, ou através de *ex-votos*.

A transgressão do juramento de aliança arriscava arrastar o seu transgressor e o respectivo reino para uma guerra. As contendas entre reinos eram, em determinados aspectos, concebidas como guerras entre deuses (entre os deuses tutelares). A guerra constituía a punição pela ofensa à autoridade do rei e do seu patrono. O desrespeito do acordo jurado pela vida do deus forçava-o a uma resposta. É neste âmbito que se entende o auxílio e a interferência directa dos deuses no campo de batalha. Efectivamente, na intervenção militar, o deus «marchava ao lado»⁷¹⁶ do soberano, impondo a sua justiça.

Em princípio, tal como em qualquer actividade diplomática, a acção militar pressupunha uma autorização celeste. Bahdî-Lîm relembra ao rei em *ARM XXVI/1 176*: «O meu senhor deve consultar a vontade de Dagan, de Šamaš e de Addu. Antes que o meu senhor consulte a vontade de Dagan, de Šamaš e de Addu, o meu senhor não deve

⁷¹⁵ Jean-Marie Durand explica como se procurava obter «um bom presságio» («La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008*, pp. 515-516). Havia formas de contornar as situações que prenunciavam uma situação nefasta, nomeadamente alterando a questão oracular efectuada. Havia também outras formas de propiciar os deuses revoltados.

⁷¹⁶ Veja-se em *Epopéia de Zimrî-Lîm*, FM XIV, col. iii, v. 37-38: «Addu marcha à sua esquerda (*illak Addum ina šumēlišu*) / Erra, o impetuoso, à sua direita (*Erra dapīnum-ma ina imnišu*)».

apressar-se a combater e o meu senhor não deve *confrontar*⁷¹⁷ esse inimigo (...) Quando Dagan, Šamaš e Addu, esses deuses, te responderem “sim”, e os presságios forem bons, então, o meu senhor, deve combater»⁷¹⁸. O texto não é datável. Todavia, sublinhamos a importância das divindades que Bahdī-Līm tão veementemente afirma que Zimrī-Līm deve consultar. Trata-se de Šamaš e de Addu, deuses intimamente associados à adivinhação e aos presságios⁷¹⁹, e de Dagan, o deus do médio Eufrates, aquele que nos textos de Mari mais vezes intercede em favor da «causa nacional»⁷²⁰.

O consentimento divino implicava que qualquer guerra fosse, por natureza, «sagrada»⁷²¹, ou, se quisermos, divina. Podemos dizer que todas as guerras diziam, de alguma forma, respeito ao mundo divino. Os inimigos do rei eram inimigos do seu deus e o atentado contra a divindade implicava uma acção punitiva que atravessava as fronteiras da justiça humana. Alguns testemunhos justificam inclusivamente a guerra levada a cabo pelo rei como um combate aos «inimigos de Enlil»⁷²². Assim sendo, perpassa na guerra mariota a ideia de uma acção em prol do país. É Mari enquanto unidade sociopolítica que deve ser protegida. O deus que lhe rege os destinos, o deus do médio Eufrates, Dagan, é de facto aquele que mais vezes toma a palavra para defender e anunciar a bem-aventurança do seu *mātum* face a todos os adversários (por exemplo, durante o conflito com os benjaminitas e com Ešnunna).

Mesmo no campo da batalha, o exército não agia sem a certeza de que os deuses aprovavam as suas acções. *ARM* II 22, uma carta enviada ao rei pelo general Ibāl-pī-El, explica como se processavam as movimentações dos exércitos aliados de Mari e da Babilónia durante as operações contra Larsa: «À cabeça das tropas do meu senhor marcha um adivinho, servo do meu senhor, e com as tropas da Babilónia marcha um adivinho da Babilónia». Mais à frente, o general adianta: «Os adivinhos formulam os presságios»⁷²³ e consoante a natureza favorável dos presságios...»⁷²⁴, assim as tropas

⁷¹⁷ Proposta de tradução de Jean-Marie Durand, *ARM* XXVI/1, p. 359.

⁷¹⁸ l. 8-16.

⁷¹⁹ Šamaš era, como sabemos, o deus da justiça e da verdade e Addu era o «Senhor dos veredictos» (*ARM* XXVI/1 207, Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 73).

⁷²⁰ Michaël Guichard, «Les aspects religieux de la guerre a Mari», *RA* 93, 1999. p. 35. Veja-se também Dominique Charpin, «Prophètes et rois dans le Proche-Orient amorrite. Nouvelles données, nouvelles perspectives», *FM* VI, 2002, p. 28 e 29.

⁷²¹ Veja-se, sobre esta questão, Michaël Guichard, *idem*, pp. 31-34.

⁷²² O teónimo Enlil esconde o nome do deus do médio Eufrates, Dagan. Na *Epopeia de Zimrī-Līm* pode ler-se: «Ele fez dos inimigos de Enlil, os seus adversários» (col.i., v. 17). Cf. *idem, ibidem*.

⁷²³ Sobre *kapādum*, «fixer le libellé d’une question oraculaire», ver Jean-Marie Durand, *ARM* XXVI/1, p. 44.

⁷²⁴ l. 23-24 e 28-30.

deveriam agir. Tudo era feito com o aval dos deuses. Não há, por conseguinte, a noção de que a guerra empreendida pelo soberano era injustificada ou injusta. Ela era autorizada e apadrinhada pela divindade, que com o monarca marchava para as batalhas, abrindo-lhe o caminho.

Resumindo, o rei não estava sozinho na luta pela defesa do seu povo. A bênção que lhe fora outorgada, isto é, o dom da realeza, tornara-o, a si e à sua população, numa comunidade zelada e vigiada de perto pelas divindades. Como tal, as medidas tomadas pelo rei no sentido de proteger a sua população e de levar o seu país à prosperidade não eram meras medidas utilitárias. Elas diziam respeito a todo o mundo. Não ditavam os deuses o destino dos homens? Pois bem, então o sucesso do reino passava, na prática, pelo sucesso dos seus patronos, nomeadamente de Dagan e de Addu.

II. O tempo e a consciência histórica

*A memória é a consciência inserida no tempo.*¹

*E o passado é o presente na lembrança.*²

¹ Fernando Pessoa.

² Ricardo Reis, *Odes*.

Capítulo 1 – AS EXPRESSÕES DO TEMPO

1.1. As dimensões simbólicas do tempo

O fluxo do tempo: o antes e o depois

Quando nos debruçamos sobre as questões do tempo em Mari, verificamos desde logo um aspecto importante. O homem mariota concebia o tempo como uma linha de sucessões na qual a noção de um *antes* e de um *depois* se sobrepunha à ideia de um passado ou de um futuro. Ou seja, o que sobressaía era a ideia de que o tempo era marcado por diversos momentos, que se sucediam, relacionando-se entre si e transmitindo uma noção de causalidade. Em Mari, nunca se verificou uma verdadeira preocupação em retratar o longínquo e, quando tal aconteceu, deveu-se mais aos seus efeitos práticos, às suas repercussões no quotidiano presente, do que a uma filosofia do tempo *per se*. Em certa medida, este aspecto estará relacionado com o facto da documentação de Mari ser, na sua maioria, de carácter administrativo e epistolar. Dada a escassez de documentação literária, e sendo este o domínio privilegiado das reflexões metafísicas e epistemológicas, podemos afirmar que esta vertente mais conceptual não encontra grandes ecos no universo mariota.

Ao considerarmos as noções de *antes* e de *depois* pretendemos sublinhar a percepção de um *continuum* que nos parece ter prevalecido no pensamento mariota. O homem de Mari não concebia um futuro desligado e dissociado do restante tempo. Ou seja, para ele não existia um futuro abrangendo um mês, um ano ou simplesmente uma época mais tardia sem que esta tivesse como ponto de referência o presente. O futuro era o tempo que ia desde o actual até (*adi*) ou para (*ana*) esse outro espaço mais ou menos afastado. Ora, estas duas preposições («até» e «para») aludem implicitamente a um ponto de partida – normalmente o dia de *hoje*³. E esta formulação evidencia, em última instância, que o mariota concebia o tempo como uma linha contínua na qual os acontecimentos se desenrolavam.

³ Esse ponto de partida pode não corresponder ao dia actual (*ūmam*), ou, pelo menos, não ser referido como tal. Em ARM XXVI/1 181, por exemplo, o remetente afirma que fez fazer a consulta dos oráculos «desde (*ištu*) o dia 15 até (*adi*) ao final do mês» (l. 8-9). Devemos, no entanto, referir que a consulta em causa fora realizada no seguimento de uma consulta precedente, que abrangera, por sua vez, o espaço temporal de «um mês até (*adi*) ao dia 15» (l. 6). Como tal, as duas consultas teriam perfeito um espaço total contínuo de dois meses. Não existe um vazio (um tempo não abrangido) entre ambas.

O *antes* era o tempo que estava íntima e indissociavelmente relacionado com o *depois*, sendo que este se lhe seguia sem que, muitas vezes, houvesse um intervalo perceptível de permeio⁴. Assim sendo, o *antes* (expresso pelo conceito de *pānānum*) podia, em termos mais genéricos, referir-se ao tempo passado, tal como o *depois* (expresso pelo conceito de *warkānum*) podia referir-se ao tempo futuro, numa perspectiva ideológica que caracterizava o tempo segundo as suas variadas proporções. No entanto, dada a sua envolvimento, o *antes* e o *depois* podiam também reflectir aspectos de uma mesma dimensão temporal, isto é, podiam ser ambos passado. Neste caso, o *depois* era ainda a sequência natural do *antes*. Mas não só. Ele podia representar agora, simultaneamente, a sua consequência⁵. Ou seja, o *depois* podia corresponder a um novo momento, que se iniciara após a ocorrência de uma alteração⁶ e do estabelecimento de uma nova ordem⁷.

A epístola ARM II 49 é um exemplo claro desta ordem de ideias. Neste relatório enviado por Ibâl-pî-El ao rei de Mari, o alto funcionário relembra a conduta que o pai de Išme-Dagan, Samsî-Addu, adoptara face ao antigo soberano de Ešnunna: «Anteriormente (*pānānum*), o seu pai escrevia ao homem de Ešnunna na qualidade de servo. Depois (*warkānum*), quando ele se apoderou de todo o país devido às dificuldades do homem de Ešnunna, ele escrevia-lhe na qualidade de irmão» (l. 8-11). Ora, neste exemplo, o *antes* e o *depois* não se referem a um passado e a um futuro mas sim a momentos diferenciados, que se sucedem num tempo anterior (o tempo do pai de Išme-Dagan e do antigo “homem de Ešnunna”). O momento que assinala a ruptura entre o *antes* e o *depois*, levando à diferenciação entre os dois tempos e transmitindo a noção de sequência, é a (re)conquista de todo o país. Antes deste acontecimento, Samsî-Addu

⁴ Como verificaremos mais adiante, o presente era sentido como um espaço muito próximo do futuro. O «agora» raramente reflecte na documentação o tempo actual. A discussão sobre o espaço do presente é também visível noutras tradições. Santo Agostinho terá considerado que o presente «voa tão rapidamente do futuro ao passado, que não tem nenhuma duração. Se a tivesse, dividir-se-ia em passado e futuro. Logo o tempo presente não tem nenhum espaço» (*Confissões*, Livro XI, 15). Veja-se o ponto 3. e alínea a).

⁵ Para o homem mesopotâmio, «sequence was construed as consequence» (E. A. Speiser, «Ancient Mesopotamia», in Robert C. Dentan (ed.), *The idea of History in the Ancient Near East*, New Haven, Yale University Press, 1966, p. 56).

⁶ Em ARM II 24⁺ encontramos um exemplo muito sintomático desta noção de alteração. Ibâl-pî-El escreve ao rei de Mari desculpando-se pelo facto de não lhe ter escrito antes acerca das intenções do soberano babilónico. O alto funcionário temia que Hammu-rabi mudasse de ideias e que as informações por ele transmitidas não tivessem nenhuma validade. É do seguinte modo que Ibâl-pî-El se lhe dirige: «Se eu enviar uma tabuinha da Babilónia ou de Sippar ao meu senhor e depois (*warkānum*) Hammu-rabi mudar de ideias ... (*tēmam i-ša-na-ni-ma*)» (l. 50-52). O verbo *šanūm*, introduzido pela fórmula temporal *warkānum* significa precisamente «tornar-se outro», «tornar-se diferente», «alterar-se». O adjectivo verbal *šanūm* (do mesmo verbo) é o equivalente acádico do termo sumério kúr, patente na expressão u₄.kúr («futuro»), que analisaremos adiante.

⁷ As cartas mais explícitas em relação a este aspecto são ARM I 3 e A.1968.

estaria porventura em situação de inferioridade⁸, relação que transparece no denominativo «servo». Depois, após a conquista do território rival, ambos estariam no mesmo pé de igualdade. A alteração da natureza da relação é patente na forma como Samsî-Addu se dirigira doravante ao monarca ešnunrita: ele já não era o seu servo, mas sim o seu irmão, o seu igual.

Como vemos, o *antes* e o *depois* podiam representar uma sucessão de eventos que estava encerrada no tempo passado. Podemos, portanto, considerar que o passado continha em si mesmo aquele conjunto de relações; ou seja, no *antes* (todo abrangente) caberiam e estariam presentes outros *antes* e *depois*, momentos passados, transpostos e delimitados, que perfaziam o seu total. Estes vários momentos correspondiam a acontecimentos que se haviam preservado por meio da memória (oral ou escrita) e que faziam parte da história política e social do reino.

Os acontecimentos vivenciados estavam, em suma, interligados, formando uma cadeia de distintos espaços temporais com repercussões directas na mundivivência de Mari. A expressão que melhor nos transmite esta ideia é *ištu pāna u warka* (numa tradução mais literal: «desde o antes e o depois»), isto é, «no passado»⁹. A expressão utiliza, tal como o acádico muitas vezes o faz, dois antónimos para traduzir a ideia de totalidade¹⁰. Neste caso, *ištu pāna u warka* parece traduzir, semanticamente, a noção do conjunto das parcelas que compunham o passado, o *antes* e o *depois* desse mesmo espaço, isto é, a sua soma total.

Para entendermos melhor este aspecto torna-se necessária uma análise etimológica dos termos acádicos para «antes» e «depois». Os dois conceitos são formados a partir das palavras *pānum* e *warka*, sendo que *pānum* significava, em termos temporais, o «anterior» ou o «precedente» e *warki/a* significava o «posterior». As palavras que encontramos no documento acima, *pānānum* e *warkānum*, correspondem a formações adverbiais locativas com a terminação *-ānum* e com o sentido de «anteriormente» e «posteriormente».

⁸ A pretensa situação de inferioridade poderá não ser mais do que um sintoma das carências políticas e militares que então se faziam sentir. A atitude de Samsî-Addu seria idêntica à do seu filho Išme-Dagan. Ver Dominique Charpin, *ARM XXVI/2*, p. 156.

⁹ A expressão pode ser traduzida como «todo o tempo». Ela refere-se naturalmente a um tempo passado.

¹⁰ Na realidade, não é o acádico que faz uso desta construção linguística, mas sim o homem que através dele comunica, isto é, o homem mesopotâmio. Assim, já no sumério encontramos exemplos claros desta concepção. Por exemplo, o universo era designado como o *an.ki*, o «céu e a terra». Em relação ao universo de Mari, podemos dizer que os *bensimalitas* e os *benjaminitas*, correspondendo eles aos dois maiores grupos amorritas de Mari, compreendiam a totalidade da sua população.

Como testemunha *ARM II 49*, nem sempre o *warkānum* correspondia à nossa ideia de futuro. O significado semântico do termo ajuda-nos a entender a lógica subjacente a este conceito. De facto, se um funcionário real ou um governante pretendesse indicar que o rei, anteriormente, lhe enviara uma tabuinha, diria que ele lhe fizera chegar uma *tuppum pānum* («tabuinha anterior»)¹¹. Do mesmo modo, se ele quisesse indicar que o rei lhe faria ou fizera chegar uma segunda tabuinha, a ela se referiria como *tuppum warkûm* («tabuinha posterior»)¹².

warkûm não representa necessariamente uma tabuinha «futura», mas sim a tabuinha que fora redigida no seguimento de outra – a «seguinte» ou a «posterior». Ou seja, na concepção metafísica do homem mariota, o tempo tinha como principal faceta reflectir as mutações que ocorriam nas situações vivenciadas e nos fenómenos observados. Disto são um exemplo as menções ao passado na correspondência epistolar. Por outro lado, cada acontecimento era compreendido segundo o espaço que ocupava e a natureza que reflectia em relação a um tempo ou evento de referência. Assim sendo, a ideia de tempo apoiava-se, em muitos aspectos, nas noções de proximidade e de distância. O acontecimento podia suceder mais cedo ou mais tarde do que X (ser anterior ou posterior). Podia ainda ser-lhe mais ou menos diferente (i.e. denotar relativa continuidade ou alteração). Nesta lógica, o tempo não se pensava como algo de abstracto mas sim como o reflexo de um evento concreto.

A noção de consequência acima mencionada é também perceptível quando as dimensões passada e futura estão em evidência. Em *ARM XXVI/1 212*, a rainha Šibtu endereça ao rei as suas interpretações¹³ referentes ao resultado de uma consulta oracular por ela levada a cabo. A consulta tinha como tema as recentes atitudes de Hammu-rabi da Babilónia. Do interrogatório realizado, Šibtu retirara as seguintes conclusões: «Este homem cisma muitas coisas contra este país (mas) não será bem sucedido. O meu senhor verá o que o deus fará a este homem. Capturá-lo-ás e submetê-lo-ás.»¹⁴. Sabemos que Hammu-rabi fora, ao longo do reinado de Zimrí-Lîm, um dos seus principais aliados. Esta relação parecia, no entanto, constituir já um facto passado. Efectivamente, quando Zimrí-Lîm alcança o 13º ano do seu governo, a atitude do monarca babilónico face ao seu homólogo começa a alterar-se. Como se indica no texto,

¹¹ Cf. *ARM IV 35*, l. 5.

¹² Cf. *idem*, l. 10.

¹³ Cf. Francisco Caramelo, *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*, Cascais, Patrimonia, 2002, p. 85.

¹⁴ Cf. *ARM XXVI/1 212* (l. 3'-7'), em *idem, ibidem*.

Hammu-rabi cisma (presente) contra o reino de Mari. O rei da Babilónia atraíra Zimrî-Lîm, conspirando contra ele. Contudo, segundo Šibtu, as consequências não se fariam esperar. Num futuro próximo, num espaço posterior, Zimrî-Lîm submetê-lo-ia. Estamos assim perante uma linha temporal onde o futuro se apresenta como a consequência lógica do passado. Há uma alteração visível, que corresponde à situação vivenciada no presente: o conluio perpetrado contra o país de Mari. Os espaços temporais (o anterior e o posterior) não são, neste caso, limitados e concretos como o eram no exemplo anterior (*ARM II 49*).

Aqui, diríamos que as percepções temporais são mais ambíguas. O futuro encerra a conclusão do presente sem que nele haja de concreto mais do que a expectativa da sua concretização. O futuro é em si mesmo expectativa: a esperança, transmitida pelos deuses, do desfecho favorável de uma determinada situação. Estas ideias prendem-se naturalmente com o modo como o homem mesopotâmico representava espacialmente o tempo.

A concepção espacial do tempo

No ponto anterior, referimos que *pānānum* e *warkānum* designavam, em termos temporais, «anteriormente» e «posteriormente». Contudo, etimologicamente, os termos *pānum* e *warkūm* correspondem a concepções espaciais que diferenciam, respectivamente, o «à frente» e o «atrás». Assim, podemos dizer que o passado correspondia ao espaço que ficava à frente e o futuro correspondia ao espaço que ficava atrás. Segundo esta ordem de ideias, o homem estava colocado de frente para o passado e de costas para o futuro. Que implicações tinha esta concepção na vida prática do mariota?

Uma vez que o passado ficava «em frente», era nele que o mariota se apoiava para compreender os fenómenos que o rodeavam. No passado estava a chave para a actuação presente. Como tal, o presente era frequentemente confrontado com o passado para que dele se retirassem as respostas, os modelos e as informações necessárias para se proceder correctamente face a um determinado assunto. De facto, ao olhar para o passado, o homem podia compreender que rumo um determinado acontecimento iria tomar. Ao saber com antecedência o desfecho provável desse acontecimento, poder-se-iam tomar as providências apropriadas para que, caso ele prenunciasse algo nefasto, se

evitasse uma calamidade. Ao invés, caso se esperasse um desfecho benéfico, o passado servia como o modelo a seguir. No documento *ARM II 49*, acima analisado, Ibâl-pî-El oferecia ao soberano mariota uma visão do passado com o intuito de o alertar para a conduta dúbia de Išme-Dagan. Ao equipará-lo ao seu pai, Samsî-Addu, que, no passado, se dirigira ao rei de Ešnunna servilmente para, logo de seguida, após a conquista do seu país, o passar a encarar como um igual, Ibâl-pî-El acentuava os traços dissimulados do seu filho, cuja atitude era em tudo comparável à de seu pai. Ibâl-pî-El anunciava, enfim, uma debilidade meramente temporária¹⁵ de Išme-Dagan, a sua postura traiçoeira e as suas muito prováveis intenções subversivas¹⁶.

No fundo, o passado constituía um complexo mosaico de referências históricas, cuja análise podia conduzir à resolução de um determinado problema. O passado apontava a conduta a adoptar de modo a solucionar convenientemente o presente.

Já o futuro encontrava-se fora do campo de visão do homem. O futuro surge em Mari na voz dos deuses. O homem temia o futuro porque ele representava o desconhecido, o que não era visível. Era, pois, à esfera divina que o mariota recorria para que esta orientasse as suas decisões e lhe transmitisse simultaneamente alguma segurança e serenidade. Em *ARM XXVI/1 212*, Šibtu, interpretando os sinais dos deuses, chegava à conclusão de que Hammu-rabi não iria causar mais preocupações a Zimrî-Lîm, uma vez que este o derrotaria. As inseguranças e temores do rei de Mari ver-se-iam assim dissipados.

Contudo, este vislumbre do futuro não implicava a sua concretização. Este *depois* – futuro – é eventualidade. Dele nada é certo. O futuro está atrás, num espaço escondido da visão humana, alheio ao seu conhecimento. Ele é o «dia estranho», o *u₄.kúr*¹⁷, o espaço desconhecido e receado.

Ao passado e ao futuro interpunha-se o presente – o hoje, *ūmam*, ou o agora, *inanna*. Não raras vezes, pressentia-se o *inanna* como a iminência da mudança e,

¹⁵ Cf. Dominique Charpin, «L'évocation du passé dans les lettres de Mari», in J. Prosecky (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale; Prague, July 1-5, 1996*, Prague, Oriental Institute, 1998, p. 102.

¹⁶ A atitude de Išme-Dagan diz respeito às suas relações com Hammu-rabi da Babilónia. No entanto, o general mariota Ibâl-pî-El temia que Išme-Dagan afectasse a relação entre Mari e a Babilónia, influenciando negativamente Hammu-rabi. Estava em causa a estabilidade do perímetro de influência de Mari no Sindjar. O Ekallâtum representava então uma ameaça para o reino do Andarig, aliado de Mari. O facto de Išme-Dagan se dirigir a Hammu-rabi como sendo seu servo reflectia a sua esperança de que o rei da Babilónia lhe concedesse o seu auxílio militar contra as intenções de Mari.

¹⁷ *u₄.kúr* é uma fórmula que aparece em contexto jurídico. Os acordos concluídos previam que *futuramente* não se apresentasse nenhuma reivindicação.

consequentemente, como o espaço de acção no qual se apresentava a possibilidade de salvar o futuro. O presente representava o ponto onde convergiam todo o saber e experiência adquiridos através do passado. Assim sendo, o presente – o *agora* ou, mais genericamente, o *actualmente* – constituía o factor de união do tempo, aquele que ligava o *antes* ao *depois* e o passado ao futuro.

O próprio termo é revelador do espaço que conceptualmente ele ocupava: *inanna* constitui uma expressão adverbial formada através da junção da preposição *ina* («em») e do demonstrativo *annûm* («este»)¹⁸. Ora, a expressão parece traduzir a ideia de uma coincidência do espaço/tempo. O presente não é o *outro* mas sim o *este*, o que é. O *agora* (= o «em este», *ina* + *annâ*)¹⁹ constituía a expressão real desse binómio indissociável que era o espaço-tempo. O *agora* representava a sua evidência – o tempo efectivo, ou se preferirmos, o verdadeiro²⁰ suceder das coisas. Paralelamente, podemos considerá-lo também como o espaço da oportunidade, ou seja, aquele em que, excepcionalmente, se dava a possibilidade de ser e de agir.

Adiante analisaremos com mais detalhe o significado de *inanna*. Nem sempre o *agora* é a expressão do tempo presente²¹.

Ao *inanna* opunha-se o *ullîš* ou *ullîtiš*. O advérbio fazia referência a um tempo futuro que se concretizaria «em breve»²². Podia ser o «depois de amanhã» ou a expressão de um tempo ulterior, cujo espaço não era definido. *ullîš* representava o tempo *atrás* tomando como ponto de referência o presente. O advérbio é formado a partir do termo *ullûm*, que significa «aquele». Assim sendo, o tempo que ele assinalava

¹⁸ Veja-se John Huehnergard, *A grammar of akkadian*, Eisenbrauns, Winona Lake – Indiana, 2005, p. 313 e 488.

¹⁹ Acusativo adverbial de *annûm*.

²⁰ CDA apresenta *inanna* como uma expressão derivada da preposição *ina* e do advérbio *anna* («sim», «verdadeiramente»). Veja-se, na p. 129. Este significado parece estar mais de acordo com a interpretação que Jean-Marie Durand faz de alguns textos nas suas traduções em *LAPO*. Segundo o autor, apesar do significado semântico de «maintenant» (*LAPO* 17, p.606f), o advérbio *inanna* poderá, em determinados contextos, ter o sentido de «na realidade» e assinalar o regresso da irrealidade (de uma situação hipotética) à realidade (cf. léxico de *LAPO* 18, p. 557). Este aspecto de *inanna* é possivelmente mais visível em *ARM* X 39. O texto segue da seguinte forma: «eu escrevi-te (que), das duas servas que me enviaste no ano passado (*šaddagdim*), uma serva morreu. *inanna*, enviaram-me duas servas. Mas uma serva morreu» (l. 14-19). Jean-Marie Durand traduz *inanna* por «en fait». De facto, se o advérbio fosse traduzido por «agora» seria quase impensável que a mesma história se repetisse duas vezes, exactamente da mesma forma.

²¹ Como Aristóteles bem o frisou nas suas considerações em *Física*: «Decimos: “vendrá ahora”, porque vendrá hoy; “viene ahora”, porque ha venido hoy. Pero los hechos de la Ilíada no sucedieron “ahora”, ni el diluvio sucedió “ahora”; porque, aunque es continuo el tiempo desde el ahora hacia aquellos hechos, no están próximos» (Aristóteles, *Física*, Livro IV, 13). O mesmo poderíamos afirmar tendo em conta a documentação de Mari e as aplicações do termo

²² Cf. *ARM* I 118.

era o distante, o «aquele», o oposto ao *este*²³. Era, tal como a expressão suméria acima referida bem o sublinha, «o dia estranho» (u₄.kùr).

A ideia de tempo mariota baseava-se por conseguinte num pressuposto muito simples: o tempo, na sua totalidade, não era senão um conjunto diferenciado de espaços, localizados a diferentes distâncias e situados em diferentes direcções. Estes diferentes espaços eram referenciados a partir daquele que era o vivido, o espaço-tempo no qual o sujeito se encontrava. Como tal, eles podiam estar mais ou menos afastados. A proximidade e a distância são as noções que sobressaem nesta lógica.

Quando distante, o tempo podia ser tanto futuro como passado. É o que transparece na expressão *ūm šiātīm* (à letra: «o dia das saídas», numa tradução livre: «a origem»). Esta fórmula pode ser encontrada no famoso disco de fundação de Yahdun-Lîm, onde aparece traduzindo essas duas diferentes dimensões: a passada (*ištu ūm šiātīm*) e a futura (*ana ūm šiātīm*). As inscrições de Yahdun-Lîm, de claras influências sumério-acádicas, são aliás os únicos exemplares de Mari no qual testemunhamos a presença desta expressão²⁴.

Uma vez que o *ūm šiātīm* se podia referir tanto a um tempo passado como a um tempo futuro, podemos dizer que ambos se apresentavam como fórmulas simétricas de tempo. O futuro era o espaço diametralmente oposto ao passado, como um espelho no qual se reflectia a sua forma. Os dois constituíam então um mesmo tempo, no sentido em que ambos correspondiam ao «distante»: o «distante da frente» e o «distante de trás», o distante anterior e o distante posterior. A fórmula de tempo é idêntica. É a preposição que o altera e direcciona, puxando-o «desde» (*ištu*) ou empurrando-o «até/para» (*ana*).

Mas o que seria exactamente este *ūm šiātīm*?²⁵ É possível que *šiātīm* recupere a imagem da planta «saída»/«nascida» do subsolo. Efectivamente, ao acto de brotar da terra associava-se normalmente o verbo *wašûm*²⁶. Por outro lado, *ūmum* poderá possivelmente apoiar-se numa analogia à viagem cíclica efectuada pelo deus Šamaš. Como sabemos, a divindade solar mesopotâmica realizava diariamente uma viagem²⁷. A

²³ Oposto ao *inanna*.

²⁴ Noutros contextos, encontra-se frequentemente o termo *šātu* isolado. É possível que se trate de uma expressão mais mesopotâmica, utilizada em textos literários, religiosos, monumentais ou, por vezes, nos anais assírios. Vejam-se os exemplos de *CAD S*, pp. 117-119 e *CAD U/W*, *ūmulb*, p. 146, 7' e 8'.

²⁵ Cf. nota 199, abaixo.

²⁶ Cf. Jean-Marie Durand, *NABU* 1993/114, p. 97.

²⁷ A qual definia o *ūmum*, «dia».

cada alvorada, Šamaš emergia do infra-mundo, no qual estivera mergulhado toda a noite, para percorrer os céus e iluminar o mundo. No acádico clássico, o nascer do sol correspondia ao *šit šamšim*, a «saída de Šamaš» ou, se preferirmos, «a emergência/nascimento de Šamaš». Aqui, o *ūm šīātīm* aludirá porventura a esse momento crucial em que a vida se transformava através do aparecimento da luz, sinónimo de justiça e clarividência. Um exemplo concreto deste último aspecto pode ser recuperado em A.1121+A.2731. Na epístola em questão, Addu promete a Zimrí-Lîm «o país desde oriente até ocidente»²⁸ (*mātam ištu šītiša ana erbiša*). O que o deus pretende realmente afirmar é que lhe outorgará o país em toda a sua extensão, em toda a sua visibilidade. O *ūm šīātīm* não é senão esse ponto de referência: o horizonte mais longínquo, tomado como símbolo e metáfora de vida e existência.

Ora, em *ištu ūm šīātīm* e em *ana ūm šīātīm*, o tempo – o distante – correspondia, em última instância, a todo o tempo («desde» ou «para») em que se verificara ou verificaria determinado *acontecer*. Não queremos com isto dizer que o tempo corresponde neste caso a uma concepção abstracta. Nos exemplos em análise, ele é, de facto, considerado de uma forma mais genérica. Este distante não se refere necessariamente a um acontecimento ou evento específicos. Todavia, não podemos considerar que haja aqui nenhuma tentativa de abstracção, na medida em que o *ūm šīātīm* corresponde à expressão de uma experiência de vida comum. Ele é o tempo, na sua soma total, onde se enquadra a existência particular do reino Mari – a sua mundividência²⁹. Senão, vejamos um exemplo. Yahdun-Lîm refere, na sua conhecida inscrição de fundação, que criara Dûr-Yahdun-Lîm, uma importante cidade do reino, «onde nenhum rei, desde a antiguidade (*ištu ūm šīātīm*), construiu uma cidade»³⁰. Com esta edificação, o monarca estendera a sua soberania a outras regiões e aumentara o poder do seu país. No entanto, para conseguir o feito, Yahdun-Lîm tivera de derrotar sete reis haneus e de eliminar as forças hostis. Só assim conseguira trazer a paz para a

²⁸ Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 115 (l. 27-28). Como o autor indica em nota de rodapé, a expressão é equivalente a «donde nasce o sol até onde se põe».

²⁹ Este aspecto é possivelmente mais evidente na inscrição E4.6.8.2. O texto refere que o monarca atingiu o mar (a costa do mediterrâneo), feito que ninguém alcançara desde a antiguidade (*ištu ūm šāt*), quando o deus (dingir) fundara Mari (l. 34-37). A antiguidade tem como referencial a criação da cidade de Mari pela divindade. Veja-se adiante.

³⁰ E4.6.8.1, l. 38-40. A formulação é semelhante à que encontramos em E4.6.12.3, texto que celebra a construção de um glaciar pelo rei Zimrí-Lîm (l. 6-8 «nenhum rei, desde os tempos antigos, construiu (um glaciar) nas margens do Eufrates»). Neste último caso, a expressão é substituída por *ša ištu pāna*, que poderá ser traduzida da mesma forma, isto é, «desde há muito tempo», «desde os tempos antigos» ou «anteriormente».

sua terra³¹ (*mātum*). No fundo, o soberano, interpretando o papel do deus, domesticara o caos. Na realidade, a palavra *mātum* poderá ter aqui uma dupla acepção, tanto populacional como territorial. Em suma, o rei de Mari fizera de um local que, no passado, fora palco de «forças hostis»³², um território pacífico para a sua população. A antiguidade aqui em evidência é aquela que reflecte o passado das margens do Eufrates (*kišād purattim*), o mesmo lugar onde teriam ocorrido os confrontos e onde se formara o reino de Mari.

O termo *ūmum*, que aparece na expressão acima analisada, podia referir-se ao «dia», ou, em termos mais genéricos, ao «tempo»³³. Este é aliás o único termo acádico que se poderá porventura aproximar da nossa palavra «tempo» (genericamente falando). Esta possível tradução de *ūmum* terá a ver com o facto de ele representar a sua unidade de contagem mais pequena, o dia³⁴. Ele era, por conseguinte, a sua expressão mais evidente. Assim, quando o mariota se queria referir à estação da primavera, utilizaria simplesmente a expressão *ūm dīšim* («o dia da erva» ou «o dia da primavera») e, do mesmo modo, quando se queria referir ao inverno, faria uso da expressão *ūm kuššim* («o dia do inverno»). O carácter polivalente de *ūmum* está patente em toda a documentação epistolar de Mari. O dia é o elemento ao qual se associam as características necessárias para diferenciar as várias percepções e interpretações que do tempo se faziam. Por

³¹ *idem*, l. 15-25.

³² O termo *hibbu* é de origem desconhecida. Jack M. Sasson adopta esta tradução, puramente contextual, em «Mari historiography and the Yakhdun-Lim Disc Inscription», in T. Abusch, J. Huehnergard e P. Steinkeller (eds.), *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William H. Moran*, Atlanta, Scholars Press, 1990, p. 445, n. 14. A tradução de CAD H, p. 179 difere: «Probably some type of irrigation apparatus». Tendo em conta o contexto da fonte, inclinamo-nos para a hipótese de tradução avançada por Jack M. Sasson.

³³ O advérbio *inūmīšu*, que traduz a ideia de «nesse tempo», «nesses dias» ou «então», é formado a partir deste termo. A sua forma final resulta da seguinte conjugação: *ina* (preposição «em») + *ūmī* (forma plural de «dia») + *-šu* (sufixo possessivo da terceira pessoa). O advérbio nem sempre assinala um tempo concreto. De facto, frequentemente, ele refere-se a um momento incerto. Veja-se o exemplo de ARM XXVII 18: «Quando eu cercar a cidade e ele (o inimigo) desertar do seu campo para marchar contra mim, nesse momento (*inūmīšu*), eu pegarei nas armas» (l. 11'-16'). Apesar de aqui a expressão dizer respeito ao futuro, devemos ter presente que o tempo por ela assinalado podia também ser passado. Vejam-se os exemplos de CAD U/W, *ūmulb*, p. 148, 1'' e 2''.

³⁴ O dia podia, por sua vez, ser dividido em manhã (*ina šērtim*, *muštērtum*, *ina kasātīm* [«de manhã cedo»], *lāma šihī* Šamšim [«antes do nascer-do-sol»], *ūmum mašil* [«a meio do dia» ou «ao meio-dia»]), tarde (*ina mušlālim* [«à hora da sesta»], *lāma tirik šadīm* [«antes da sombra da montanha», esta expressão amorrita deverá ser oriunda das regiões ocidentais, sendo que a montanha constituía uma referência ao Líbano. Veja-se LAPO 18, p. 86a]), noite (*mūšum/mūšitam*, *nubattam*, Šamaš *erpet* [«pôr do sol»], *pān lilētīm* [«ao cair da noite»], *barāri* [«à hora do crepúsculo» ou «à noite»] *mūšum maššarat* [«primeira vigília da noite»], *mūšum mašil* [«à meia-noite»]), ou hora da refeição (*ina kinsikkim*). Cf. J-R. Kupper, «Correspondance de Kibri-Dagan», *Syria* 41, fasc. 1-2, 1964, p. 111, nota 1. Ver também a nota 119, abaixo.

exemplo, os dias eram bons (*tiābum*) quando o tempo era meteorologicamente propício à realização de determinadas acções³⁵.

Para além da relação de pertença assinalada pela construção genitival «dia de X», o *ūmum* podia receber um qualificativo com o intuito de indicar a duração temporal de um determinado evento. Assim, os dias eram numerosos (*mādūtīm*), longos (*arkūtīm*) ou duradouros (*dārūtīm*), consoante a intensidade e a extensão do fenómeno evocado. Por outro lado, os dias podiam estar próximos (*qerēbum*), podiam estar distantes (*rēqum*), podiam alongar-se (*arākum*), ou ainda ser vazios/desocupados (*riāqum*), consoante a posição espacial de um dado acontecimento em relação ao sujeito ou a sua capacidade de correspondência à expectativas do mesmo.

Em resumo, *ūmum* (o dia) é o modelo sobre o qual assenta, em larga medida, a concepção de tempo mariota. A viagem de cíclica de Šamaš, e mais concretamente o nascer-do-sol, é uma metáfora importante que vemos conotada com a existência, com o nascimento e a vida. O tempo expressava a dinâmica e o movimento subjacente aos fenómenos que o homem experienciava.

O este e a origem

A noção de saída (*šītum*), de nascimento, deixa transparecer uma percepção de tempo que se baseia em grande medida (e naturalmente) na observação dos astros. *šītum* querará dizer, para além de «saída», o «este», local onde o sol nascia. Este conceito estará também implícito na expressão de origem oeste-semítica *ištu aqdami*. Segundo Jean-Marie Durand, o *aqdamātum*³⁶ designava, espacialmente, «les terres qui sont le plus avant», o que equivale a dizer o «este»³⁷. Ora, o «este» representava, temporalmente, o antigo ou a antiguidade, aquilo que estava à frente, que era anterior. Por conseguinte, ao oriente estava associada a ideia de origem, o local onde se encontrava a natureza mais pura e essencial das coisas. É por isso que a expressão surge, por exemplo, quando se pretendia assegurar a legitimidade sobre uma determinada propriedade. Afirmar que uma terra estivera «desde tempos remotos» (*ištu*

³⁵ A.1025, l. 82-83.

³⁶ Termo usado frequentemente para referir a margem mais próxima do rio; opõe-se à *āharātum*, a outra margem. Este último termo tem afinidades com a palavra hebraica que designa «futuro», o אַהֲרִית (*'aharīt*).

³⁷ Cf. *Amurru* 3, 2004, p. 147.

aqdami) na posse de um determinado soberano, equivalia a dizer que a antiguidade desse domínio era, por si só, sinónimo da sua legítima soberania³⁸.

O tempo passado podia ainda ser assinalado pela expressão *ištu darkātim*, também ela de origem oeste-semítica. Apesar de estar testemunhada em escassos exemplares da documentação de Mari, esta fórmula temporal é a que melhor nos transmite uma concepção de tempo tipicamente nómada. O termo **darkum*³⁹ poderá significar «caminho» ou «percurso»⁴⁰. Neste caso, o passado é a expressão das rotas que se haviam percorrido desde um ponto referencial, que seria porventura a origem mais primitiva. Um dos textos onde a expressão aparece provém de um indivíduo denominado Hittipanum, possivelmente um servo de Atamrum, rei do Andarig. Na carta enviada a Bahdî-Lîm, perfeito do palácio de Mari, Hittipanum referia que «o Yamutbal e os bensimalitas têm relações de fraternidade desde os tempos antigos (*ištu darkātim*)»⁴¹. Estava em causa um alegado assalto por parte dos beduínos bensimalitas aos seus «irmãos» do Yamutbal. Jean-Marie Durand considera que a expressão temporal assinala um momento específico correspondente ao êxodo das tribos amorritas e à sua penetração nas terras interiores⁴². A expressão entra, por conseguinte, num domínio conceptual tribal, no qual a passagem do tempo era assinalada segundo a sua história de movimentações pela Síria-Mesopotâmia. Podemos pois considerar o *ištu darkātim* como a expressão de um sistema social e conceptual nómada⁴³. De facto, na transumância assentava toda a sua dinâmica social e eram estes caminhos (*darkātum*) que permitiam a sobrevivência dos diversos clãs. O nómada não admitia a possibilidade de vida sem a realização destas deslocações periódicas que estavam na base da sua subsistência.

Também neste caso a antiguidade pretende ser um reflexo da autenticidade da relação entre os dois povos. O locutor não compreendia o porquê dos beduínos

³⁸ Cf. ARM XXVIII 95 em *idem, ibidem*. Sobre as noções de antiguidade e legitimidade, veja-se p. 122.

³⁹ No glossário final de *Democracy's Ancient Ancestors*, Daniel E. Fleming considera que a palavra *darkatum* tem o significado incerto de «start», referindo que a mesma derivará de um possível termo **darkum* «path, way» (Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p.309).

⁴⁰ Jean-Marie Durand considera que o hipotético vocábulo **darkum* (forma não testemunhada nos ARM) deverá estar associado à mesma raiz oeste-semítica da qual provém a palavra hebraica *derek* (דֶּרֶךְ), que tem os significados acima citados. Veja-se Jean-Marie Durand, *art. cit.*, pp. 122-123.

⁴¹ A.3572, l. 2'-4'.

⁴² Daniel E. Fleming refere isto mesmo. A expressão deverá assinalar a separação dos amorritas em dois grandes grupos nómádicos, os da esquerda e os da direita («Mari and the possibilities of biblical memory», *RA* 92, 1998, p. 61, n.91).

⁴³ A expressão aparece em contextos referentes às relações nómadas e tribais e em cartas proveniente da zona da Jazira.

bensimalitas, súbditos de Zimrî-Lîm, terem perpetrado um assalto contra aqueles que haviam sido, desde o início, desde a sua «migração» conjunta, seus aliados⁴⁴.

As duas expressões – *ištu aqdamî* e *ištu darkâtîm* – correspondem a fórmulas temporais que se inserem num quadro conceptual oeste-semítico, diríamos amorrita. São fórmulas que se encontram no vocabulário de Mari e que evidenciam as práticas e as percepções desta componente populacional. O passado é uma representação da sua própria história, que se terá iniciado com a penetração e instalação nas terras do mundo siro-mesopotâmio. Nesta visão conceptual, as divisões espaciais/temporais eram feitas com base na distinção entre a *aqdamātum* e a *aharātum*⁴⁵.

O acabado e o inacabado

Para o homem mesopotâmico, toda a acção podia ser dividida em dois tempos. O tempo de um evento passado já havia transcorrido, pelo que a acção estava completa. Ao invés, o tempo de um evento futuro ainda não chegara pelo que a acção estava incompleta. A nossa percepção do tempo não se diferencia desta forma de pensar. De facto, poderíamos resumi-la da seguinte forma: o passado *foi*; o futuro *será*. A esta constatação acrescentaríamos: o presente *é*. Ora, é aqui que as duas concepções de tempo (a que temos hoje em dia e a que tinham os mesopotâmios) se começam a diferenciar. Com efeito, para o homem mesopotâmico *é* e *será* constituíam um mesmo tempo gramatical. Assim, o presente e o futuro pertenciam a um mesmo domínio temporal. Dissemos há pouco que o *inanna* representava, em grande medida, um tempo que influía directamente no desenrolar do futuro. Como tal, um alto funcionário podia

⁴⁴ Um outro exemplo pode ser encontrado no texto A.2730. Como aí se indica: «Desde os tempos antigos (*ištu darkâtîm*), o *nighum* dos bensimalitas é o Ida-Maraş» (l. 37-38). Também neste caso a expressão refere um passado original, que terá a ver com a penetração das tribos amorritas no interior da Síria e da Mesopotâmia. De facto, nessa altura, os benjaminitas teriam transformado o país do Yamhad, o país de Qatna e o país de Atamrum no seu *nighum*. (l. 33-34). Do mesmo modo, os bensimalitas teriam escolhido o Ida-Maraş como a sua zona de transumância (*nighum*). O problema relatado na carta advinha do facto do Ida-Maraş não aceitar a presença dos beduínos nos seus territórios. O passado de partilha comum (de «bem» – *dumqum*) dava agora azo à desconfiança e à disputa, muito à semelhança do que vemos suceder em A.3572.

⁴⁵ No fundo, *aqdamātum* e *aharātum* correspondem a uma versão ocidental de *pānānum* e *warkātum*. Ambos concebem o tempo numa perspectiva espacial, colocando o passado *dian*te (= a este). Assim se concebia o próprio mundo, i.e. consoante a divisão entre este e oeste. Esta bipartição é sobretudo visível nos dois grandes grupos amorritas presentes em Mari. Cf. Dominique Charpin e Jean-Marie Durand, «"Fils de Sim'al": les origines tribales des rois de Mari», *RA* 80, 1986, p. 174. O *ištu darkātum* acentua a importância história e geográfica do povo amorrita, reportando-se às suas incursões e deslocações no Próximo Oriente. Denota-se nestes conceitos uma ligação muito profunda ao território, ao espaço, à geografia, no fundo, ao mundo que rodeava o amorrita e que lhe servia de habitat e de referência.

alertar o rei para a necessidade de actuar de acordo com o que lhe relatara, dizendo: «Agora (*inanna*), eu escrevi este relatório segundo a minha condição de servo; que o meu senhor reflecta e aja segundo a sua realeza»⁴⁶. O que transparece nesta advertência é a expectativa de que o futuro não fosse comprometido devido à falta de uma acção adequada. A acção presente não representava um feito pontual mas sim uma medida cujos efeitos se repercutiriam pelo futuro. Assim sendo, o presente confundia-se com o futuro, na medida em que ambos faziam parte de um mesmo espaço: o espaço do *inacabado*⁴⁷.

Por outro lado, em termos gramaticais, o futuro constituía todo ele um mesmo tempo. Essencialmente, este *inacabado* representava a acção que ainda não tivera lugar (ou que não fora meramente pontual)⁴⁸. Do mesmo modo, o *acabado*, isto é, o passado, não se dividia em perfeito, imperfeito ou mais-que-perfeito. O *acabado* assinalava um feito pontual ocorrido num ponto singular do tempo. Desta lógica advinha que todos os fenómenos eram definidos segundo a sua capacidade de duração. No *acabado* estava a acção não duradoura ou que já tinha esgotado a sua capacidade de *ser*; ao invés, no *inacabado* estava a acção que ainda decorria ou iria decorrer e que ainda não tinha sido concluída⁴⁹. Esta acção podia inclusivamente ter tido a sua origem no passado, permanecendo ainda sem conclusão. Assim compreendemos o facto do presente não obter, em termos semânticos, nenhuma real relevância na documentação. O tempo presente esbatia-se no futuro transmitindo a sensação de uma grande continuidade e linearidade.

Estes aspectos transparecem nas duas diferentes acepções da palavra *warkānum* («depois»). Como dissemos, o *warkānum* podia referir o futuro ou uma acção passada que acontecera no seguimento de um determinado evento. Comparemos dois exemplos onde o termo aparece com estes sentidos opostos. Em *ARM* II 21, Ibâl-pî-El relata a Zimrî-Lîm um discurso de Hammu-rabi, no qual o soberano babilónico propunha um ataque conjunto a um inimigo comum: o governante de Ešnunna. Eis a formulação da

⁴⁶ *ARM* XXVII 67, l. 27-30.

⁴⁷ Neste aspecto, dada a sua proximidade linguística, o acádico não difere de outras línguas semíticas, como o hebraico. Em termos gramaticais, podemos dividir o tempo em dois grandes modos, o *acabado* e o *inacabado*. Veja-se José Augusto Ramos, «O espaço do tempo segundo o Judaísmo», *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, Vol. XXVIII, 2006, p. 239 e «A literatura apocalíptica e a ideia de ordem e de fim», in *Revista Portuguesa da Ciência das Religiões*, nº 1, 2002, p. 50.

⁴⁸ John Huehnergard, *op. cit.*, p. 98.

⁴⁹ O *inacabado* corresponde, em termos latos, a uma acção habitual ou durativa. Neste contexto, ele pode equivaler a um *past continuous* inglês.

sua proposta: «Mais tarde (*warkānum*), voltar-nos-emos (inac.)⁵⁰ contra a sua retaguarda e cortaremos (inac.) a cabeça do nosso inimigo»⁵¹. No espectro oposto, encontramos as declarações de Yasmah-Addu. O vice-rei relata a seu pai as acções tomadas após a obtenção do resultado de uma consulta oracular relativa a uns mensageiros de visita ao seu território: «Eu fiz fazer os presságios por duas vezes. Os presságios alteraram-se (perf.)⁵² (i.e. tiveram um mau resultado). Posteriormente (*warkānum*), eu fiz regressar (acab.)⁵³ os mensageiros»⁵⁴. Como podemos constatar, no primeiro caso a acção ainda não teve lugar no tempo; trata-se de um acontecimento hipotético e de um tempo prospectivo, onde tudo está em aberto. No segundo caso, a acção já foi concluída; é um feito passado, definido, acabado.

As várias acepções de *warkānum* são facilmente explicáveis segundo a sua natureza gramatical. Sendo *warkānum* um advérbio com sentido locativo, ele podia referir-se a uma acção situada em qualquer uma das dimensões passada ou futura. *pānānum*⁵⁵, *inanna*⁵⁶ e *warkānum* são a expressão mais sintomática da concepção temporal contínua a que aludimos, na qual se evidenciam claramente as noções de sucessão⁵⁷ e consequência. O tempo representava uma sequência ininterrupta feita de momentos *antes* e *depois*, de factos passados, feitos alcançados e objectivos cumpridos. Nesta lógica transparece um sentido muito histórico da realidade. O passado do reino e da sua população era composto por ciclos de bem-aventurança e de desgraça que explicavam as mudanças dinásticas ocorridas. Neste contexto, um momento dava lugar a outro quando se esgotava a sua capacidade de proporcionar a harmonia necessária às

⁵⁰ Tempo verbal *inacabado* ou durativo (nas gramáticas francesas: *inaccomplie*).

⁵¹ ARM II 21, l. 11'-13'. Sobre o significado de *pasālum* («to turn around»), cf. CAD P, p. 217d).

⁵² O tempo perfeito corresponde a uma acção já produzida, mas cujos efeitos se fazem ainda sentir. O perfeito gramatical pode assinalar o evento no qual a acção da cláusula que lhe sucede assenta. Na prática representava uma espécie de passado imediato.

⁵³ Tempo verbal *acabado* (nas gramáticas francesas: *accomplie*).

⁵⁴ ARM I 117, l. 11-13 e 16.

⁵⁵ Outras expressões semelhantes a *panānum* são *ina pānītim* («anteriormente») e *ištu pāna* («desde há muito tempo»). A fórmula *ištu pāna* pode ser usada para referir um tempo afastado, no decurso do qual se observou a repetição de uma acção pessoal ou de um fenómeno natural. Por exemplo, em ARM XXVII 105, indica-se que: «Há muito tempo que não há chuva em Dûr-šābim» (l. 5-6). No entanto, em ARM XXVIII 48, a expressão refere-se à época de Yahdun-Līm. Podemos, pois, considerá-la, à semelhança de *panānum*, como uma forma genérica de referir o passado (próximo ou distante).

⁵⁶ *inanna* podia também reportar-se a uma situação passada.

⁵⁷ Nesta perspectiva, o *warkānum* difere do *u₄.kûr.šê* e do *ana ūm šiātīm*. As duas últimas expressões aludem a um tempo que está para lá de X; um tempo para o qual o mariota se dirigia e ao qual pretendia chegar. São conceitos com um valor directivo-terminativo. Do mesmo modo, o *pānānum* difere do *ištu darkātīm*, do *ištu aqdamī* e do *ištu ūm šiātīm*. Nos três últimos casos, alude-se a um tempo do qual o mariota partira, do qual viera; um tempo que ele percorrerá até chegar àquele em que actualmente se encontrava. *ištu* transmite, à semelhança de *ana* e de *adi*, a ideia de movimento. Tratam-se claramente de preposições que aludem a uma noção de tempo medida a partir do presente.

vivências da população. A diluição da paz dava azo a uma remodelação: um novo período iniciava-se então procurando recuperar a estabilidade e a paz perdidas.

No fundo, para o mariota, a reflexão do tempo só fazia sentido se estivesse em causa a compreensão do presente. Era o mundo tal como se apresentava diante dos seus olhos que lhe interessava. O passado ou o futuro não tinham para ele grande interesse ou importância caso o seu reflexo não se fizesse sentir directamente no presente. Mesmo a reflexão histórica, como adiante veremos, só lhe convinha na medida em que dela dependia a estabilidade sociopolítica. Compreender o passado e recordá-lo, ou mesmo celebrá-lo, tinha os seus efeitos práticos na vida quotidiana. Disto é um exemplo o culto das divindades dinásticas e dos antepassados.

1.2. Os horizontes do tempo

A ideia de início – reflexo do tempo histórico

Sendo o passado e o futuro considerados a partir do presente, a sua dimensão não podia ser muito acentuada. Com efeito, tal como Jean-Marie Durand observou, em Mari, a memória amorrita não ultrapassava as três gerações⁵⁸. O homem de Mari recordava o passado que lhe era próximo. Os eventos lembrados na epistolografia são, de facto, aqueles que remontam aos períodos de Yagîd-Lîm (*avô* de Zimrî-Lîm), de Yahdun-Lîm e de Samsî-Addu. Já nas inscrições monumentais, nomeadamente as de Yahdun-Lîm⁵⁹, recorda-se sobretudo os feitos e as conquistas alcançados por este monarca. Yahdun-Lîm é o actor principal da narrativa nelas exposta, pelo que a sua preocupação principal é dar testemunho do seu passado glorioso e do seu futuro promissor. As inscrições comemorativas são todavia aquelas em que as noções temporais são mais abrangentes. Isto porque frequentemente, ao referirem uma determinada façanha, estabelecem-na como um feito nunca antes alcançado; logo, como um evento que *desde sempre*⁶⁰ nunca fora observado. O horizonte temporal é nestes

⁵⁸ Jean-Marie Durand, «La conscience du temps et sa commémoration en Mésopotamie: l'exemple de la documentation mariote», *Akkadica* 124, 2003, p. 7.

⁵⁹ Recapitulando, Yahdun-Lîm deixou-nos duas inscrições. Uma delas comemora a construção de um canal e a outra corresponde à dedicatória de um templo ao deus Šamaš.

⁶⁰ Este conceito não é, como veremos, idêntico ao que temos hoje em dia. O *desde sempre* ou *para sempre* (que podia ser assinalado também pelas expressões, *ûm šiātîm* ou *dāriš*) corresponde a uma indefinição; o tempo aberto, sem fim à vista, que não implica necessariamente a infinitude.

casos muito mais abrangente e indefinido do que na documentação epistolar. Este aspecto tem naturalmente a ver com a própria natureza da inscrição. Uma vez que ela se destinava a ser colocada num local público, e a aí permanecer, o que nela era inscrito tinha um valor perene. Por outro lado, devemos ter em conta que a estela comemorativa não devia ser rasurada ou destruída sob pena de suscitar a ira divina. Deste facto são testemunho as maldições que muitas vezes a acompanhavam. Assim sendo, o horizonte nela previsto podia contemplar o *desde sempre* e o *para sempre*. Ou seja, a inscrição e o seu conteúdo deviam permanecer imunes às vicissitudes do tempo. Resta-nos compreender o que significava verdadeiramente para o homem mariota este *sempre*.

ūm šiātīm é talvez a expressão que mais se distancia do tempo presente e que remonta a um período mais longínquo. Como dissemos, ela aparece precisamente nas inscrições monumentais de Yahdun-Lîm. No documento que refere a construção de um templo ao deus Šamaš, indica-se que «Desde os tempos antigos (*ištu ūm šât*), quando a divindade criou (*ib-nu-û*) a cidade de Mari⁶¹, nenhum rei residente em Mari alcançou o mar»⁶². Aqui, o distante remonta à construção da cidade de Mari pela divindade, ou seja, trata-se de uma espécie de passado original, da génese de Mari. Cabe-nos pois colocar uma questão: será possível considerar que existia em Mari a noção de um tempo inicial ou de um princípio dos tempos? Ora, a criação da cidade de Mari implicava necessariamente um início, um começo histórico, o princípio da sua existência, do seu *ser* (*bašûm*)⁶³. E esse *ser* implicava, por sua vez, uma medida, um *ūmum* (*ūm šiātīm*). Assim sendo, podemos dizer que o tempo se confundia com a obra criada⁶⁴.

Todavia, este tempo é aquele que se refere estritamente a Mari – à sua história – logo, trata-se de um reflexo da sua conjuntura, de uma alusão à sua edificação longínqua pelos deuses, entidades anteriores à criação. Não há aqui um início dos tempos, como também não há um absoluto, na medida em que o tempo não é pensado senão como

⁶¹ Devemos sublinhar a escolha linguística patente nas inscrições de Yahdun-Lîm e a divergência entre os verbos *bašûm* e *epēšûm*. Neste exemplo, a **divindade** cria (*bašûm*) a cidade de Mari. No texto E4.6.8.1, **Yahdun-Lîm** constrói (*epēšûm*) a cidade de Dûr-Yahdun-Lîm.

⁶² E4.6.8.2, l. 34-37.

⁶³ O verbo *bašûm* (utilizado na inscrição) pode ter, entre outros, os significados de «estar (disponível)», «existir» ou «acontecer» (*CAD B*, p. 144 e ss).

⁶⁴ Por exemplo, o mito babilónico *enūma eliš* apresenta-nos um estágio de um mundo pré-criado, onde os deuses Tiāmat e Apsû constituíam entidades a tudo preexistentes. Esta concepção não deverá divergir de uma forma de pensar mais amorrita, apesar de não haver testemunhos que nos possam elucidar sobre as suas percepções cosmogónicas. Devemos sublinhar que este poema inicia com a cláusula temporal *inūma* («quando»), não constituindo, claro está, um início mas uma continuidade.

uma representação das experiências da vida humana, na qual a ideia de divino se apresenta exclusivamente para lhe conferir sentido e significado.

O termo que em Mari traduz a ideia de início é *šurram*. No entanto, quando ele está presente não faz referência a um tempo inicial mas sim a um assunto ou a uma ideia que se tivera inicialmente = primitivamente. *šurram* tinha por objectivo relembrar qualquer coisa que se pensara anteriormente e que fora entretanto posta de parte⁶⁵. *šurram* é, por conseguinte, o reflexo de uma experiência vivida num tempo passado. Por exemplo, em *ARM XXVIII 102*, Šadum-Labua, soberano do Ašnakkum, relembra: «Primitivamente (*šurruram-ma*), o meu senhor, de acordo com a sua grande realeza, nomeou-me para o seu serviço»⁶⁶. Ou seja, o princípio faz parte da história de Šadum-Labua e da sua iniciação ao serviço do rei de Mari.

De facto, para o mariota, o tempo correspondia, acima de tudo, ao *vivido*⁶⁷; ele representava a memória de uma experiência concreta ou, quando muito, a celebração de um evento transmitido através de um conjunto muito próprio de cultos e de tradições – a que chamaríamos identidade.

O tempo histórico e o tempo mítico

Um outro aspecto que podemos sublinhar prende-se com a distinção entre um tempo mítico e um tempo histórico. O documento que em Mari nos transporta para um horizonte mais longínquo é a carta A.1968. O combate a que faz alusão, entre Addu e o Têmtum, teria tido lugar, como sabemos⁶⁸, aquando da criação do mundo. A memória desse evento mítico tem o intuito de conferir um carácter intemporal aos eventos que são narrados e de reforçar o papel universal do deus Addu.

Na carta distinguem-se claramente dois tempos: aquele em que Addu se batera contra o Têmtum e aquele em que, sendo senhor do mundo, Addu atribuíra as armas desse combate a Yahdun-Lîm e, posteriormente, a Zimrî-Lîm. No primeiro caso, se equipararmos o texto a *enûma eliš*, podemos deduzir que o combate se passara num

⁶⁵ Jean-Marie Durand, «Notes brèves», *MARI* 5, 1987, p. 669.

⁶⁶ l. 8-9.

⁶⁷ Claro está que a ideia de um tempo anterior à existência do homem não estava ausente. Este tempo consistia, todavia, numa projecção da realidade num espaço mítico. De facto, o combate entre Addu e o Têmtum simbolizava, acima de tudo, a eterna luta do homem contra as devastações e as cheias que assolavam o seu território e punham em causa a sua estabilidade: a ordem contra o caos.

⁶⁸ Se o equipararmos ao texto mais tardio *enûma eliš*.

tempo assinalado pela presença das divindades e pela ausência do homem; isto é, num tempo mítico. Já no segundo caso, a doação das armas só se poderia ter passado num tempo histórico, aquele em que o homem já havia sido criado. Todavia, a referência ao tempo de Addu e Têmtum procura reforçar o significado histórico da outorga das armas ao monarca. Ele é apontado essencialmente em referência ao carácter de Addu, que podia dar ou tirar a realeza conforme a sua disposição.

Uma segunda possível referência aos primórdios da história do homem pode ser encontrada em *ARM XXVI/2 419*. Neste caso, o remetente da epístola informa o rei de Mari sobre a abertura de um fosso no templo de Nergal. O remetente, Yasîm-El, pretendia que a água, que aí não existia, segundo o próprio, desde a criação da humanidade (*ištu šīt ništ*), pudesse prover as suas tropas. A expressão utilizada refere-se à «saída» ou ao «aparecimento» da população. Estaremos possivelmente perante uma referência antropogónica do género *emersio*⁶⁹. Nela se alude à criação do género humano, momento que coincide naturalmente com o início de um tempo histórico. Mais uma vez, esta menção pretende salientar o feito de Yasîm-El e evidenciar as carências da sua tropa. O passado inicial confere realismo e legitimidade às acções tomadas.

O futuro

Tal como a noção de início, também a ideia de fim se encontra ausente no pensamento mariota. E quanto ao eterno? O conceito que em acádico mais se poderia porventura aproximar da ideia de um futuro absoluto é *dāriš*. Este conceito⁷⁰ compreendia a noção de um tempo que se estendia por um espaço indefinido, cujas características principais eram a permanência e a imutabilidade. Para compreendermos estas noções, torna-se necessário, em primeiro lugar, entendermos como se pensava e representava o espaço conceptual que ficava *atrás*. De facto, quão futuro é este futuro? Que ideia dele se faz e o que significa realmente *dāriš*? Ter-se-ia em Mari a consciência de um futuro absoluto? Corresponderia ele a uma verdadeira preocupação metafísica do homem de Mari? Estaria ele representado de alguma forma no seu imaginário?

⁶⁹ Sobre esta referência à «saída da humanidade», veja-se Jean-Marie Durand, *NABU* 1993/114, pp. 96-97 e *NABU* 1994/68, p. 59. Sobre o género *emersio*, consulte-se o capítulo 1.1., nota 36, da parte I.

⁷⁰ Apesar de os dicionários atribuírem a *dāriš* o significado de «eterno» (cf. *CDA*, p. 57 e *CAD D*, p. 113), esta noção não parece aplicar-se à concepção que transparece nos textos de Mari, como veremos adiante. Assim sendo, sempre que possível, adoptaremos outra tradução.

Em Mari, o futuro representava o espaço de acção dos deuses. Para a ele aceder, o homem via-se obrigado a interceder junto da esfera divina. Ora, nos textos de carácter divinatório esse futuro é imediato. Isto é, o mariota procura perscrutar o futuro de uma forma meramente pragmática. A ele, interessavam-lhe os seus efeitos práticos e imediatos.

A importância deste conhecimento antecipado do futuro está bem patente em *ARM XXVI/1 104*. Na carta em questão, Ibâl-pî-El expressa ao rei de Mari a sua preocupação pelo facto dos generais de Išme-Dagan escutarem o relatório das consultas oraculares levadas a cabo pelos adivinhos mariotas. Ibâl-pî-El temia que Išme-Dagan se servisse destas informações para subverter a ordem e voltar os aliados de Mari contra o seu soberano. O relato descrito por Ibâl-pî-El em *ARM XXVI/1 104* tivera lugar na corte de Hammu-rabi da Babilónia. Tal como estava previsto no protocolo diplomático, as embaixadas estrangeiras reuniam-se com o monarca e tomavam parte no seu conselho privado, apresentando-lhe todas as informações de que eram portadoras. Segundo o embaixador de Zimrî-Lîm: «Quando Hâlî-hadûn e Inib-Šamaš (adivinhos mariotas), uma e duas vezes, fizeram a consulta dos oráculos e quando eles trouxeram (o resultado) dos oráculos, Išar-Lîm, Mutu-Hadqim e Rîm-Addu (generais de Išme-Dagan) não foram afastados. Ao permanecerem, eles ouviram atentamente o teor dos oráculos»⁷¹. O perigo desta exposição é expresso seguidamente na forma de uma interrogação: «Para além do segredo dos adivinhos que outro segredo existe?»⁷². Na questão que Ibâl-pî-El coloca transparece toda a importância da adivinhação. Era através da realização destas consultas que o rei (e o mariota em geral) regiam as suas vidas. Inquirir os deuses sobre o futuro era a única forma segura e correcta de agir. Poderíamos mesmo afirmar que nada em Mari era feito sem antes se consultarem os deuses. Neste sentido vai o aviso da rainha-mãe, Addu-dûrî: «Que o meu senhor intensifique as suas expedições de acordo com os seus presságios favoráveis»⁷³.

As consultas oraculares abrangiam, por conseguinte, temas tão díspares quanto o bem-estar do rei, as intenções do inimigo, o benefício de efectuar expedições militares ou diplomáticas, a conveniência da *entrada*⁷⁴ dos deuses ou a data adequada à pastagem

⁷¹ l. 9-13.

⁷² l. 14-15.

⁷³ *ARM X 54*, l. 13-15.

⁷⁴ A *erēbum* («entrada») representava o momento em que os deuses que vinham visitar Mari a partir de outros santuários entravam no seu palácio real (*ARM XXVI/1 162*). No que respeitava a Eštar e às suas

dos rebanhos. Era a sobrevivência das práticas quotidianas que estava em causa. A consulta oracular tinha, pois, frequentemente, o objectivo de obter resposta a uma pergunta concreta. Um exemplo do tipo de questões que eram colocadas aos deuses pode ser encontrado em *ARM XXVI/1 185-bis*. Na epístola, Zimrî-Lîm pedia à sua esposa que obtivesse informações acerca das intenções do monarca babilónico, Hammurabi. Šibtu devia inquirir o seguinte: «Esse homem morrerá? Falará correctamente connosco? Realizará uma expedição hostil contra nós? Cercar-nos-á enquanto eu estiver no país alto?»⁷⁵. Aqui, tal como em outros casos, as questões colocadas referem-se a um assunto muito específico. A consulta é exclusiva a um determinado tópico. O que se pretendia na prática era saber o que iria acontecer no futuro imediato; saber que providências tomar de modo a garantir a coesão social e a estabilidade interna. Estava em jogo a manutenção da ordem sociopolítica. Para que esta se mantivesse, era necessário compreender o modo como o *outro* (neste caso, Hammurabi) agiria. Do mesmo modo, era importante compreender os factores externos, quer políticos, quer naturais, que influenciariam o desenrolar dos acontecimentos. Por exemplo, era importante perceber como o tempo influiria nas colheitas, como os deuses iriam receber o sacrifício realizado num determinado dia ou como o rei iria estar de saúde.

Tudo isto se resumia a um simples facto: o mariota esperava evitar que sobre ele se abatesse algum mal; esperava melhorar ou preservar a sua condição actual. Era através da adivinhação que ele garantia a salvaguarda do futuro. Ora, uma vez que a consulta oracular se reportava, não raras vezes, a um tópico bem definido⁷⁶, ela não podia compreender um espaço de tempo muito alargado. De facto, as consultas oraculares em Mari eram realizadas por períodos de tempo relativamente curtos⁷⁷. Estes períodos podiam corresponder a espaços de 2 a 3 dias, de 5, 10, 15 ou 20 dias ou ainda de 1, 2 ou 6 meses⁷⁸. O período de tempo mais longo testemunhado na documentação de Mari corresponde a 6 meses, sendo que estes são referidos num único exemplar⁷⁹. Nesse texto, o adivinho Asqudum refere que, tendo chegado ao distrito de Saggarâtum,

celebrações, a cerimónia do *šūrubtum* constituía o momento em que a (estátua da) divindade era introduzida no palácio. Esta cerimónia devia coincidir com a primeira lua crescente (*LAPO* 18, p. 127d)).

⁷⁵ Sobre o termo *e-el-le-e-em*, ver *ARM XXVI/1*, p. 369h). *ARM XXVI/1 185-bis*, l. 19-22.

⁷⁶ Quando não se tratava de uma consulta de rotina *ana šulum* NG («pelo bem-estar de NG»).

⁷⁷ Com efeito, só um período de tempo curto permitia controlar com precisão o detalhe dos eventos.

⁷⁸ Daniel E. Fleming estudou as questões da contagem do tempo em Mari tendo por base a documentação de carácter divinatório e outros textos dos arquivos reais. O autor chegou à conclusão de que as unidades de tempo convencionais em Mari eram as referidas. O estudo foi apresentado no artigo «Counting time at Mari and in early second millennium Mesopotamia», *MARI* 8, 1997, pp. 675-692.

⁷⁹ Naturalmente, quanto mais longo fosse o período, menos previsível seria. Cf. *idem*.

«realizei os presságios pelo bem-estar da cidade de Saggarâtum por 6 meses»⁸⁰. Na maioria dos casos, a consulta era realizada para o período de um mês (ou, mais concretamente, até ao final (deste) mês [*adi rēš warhim*⁸¹ (*annîm*)]⁸².

Como vemos, o espaço do futuro contemplado no imaginário mariota é o *próximo*; aquele que fica *atrás*, mas nas imediações do hoje⁸³. A mesma concepção transparece nas fórmulas temporais que se referem ao futuro na epistolografia. A expressão *urram šēram*⁸⁴ (ou simplesmente *urram*) introduz normalmente orações onde transparece a preocupação com a possibilidade de ocorrência de uma determinada situação. Receio, inquietação e temor são sentimentos que acompanham estas fórmulas temporais. Os redactores pretendiam sublinhar a inevitabilidade de se produzir uma catástrofe (ou uma situação indesejável) caso não se agisse em contrário. Vejamos um exemplo. Em *ARM XXVI/1 145*, o adivinho Šamaš-’înâya queixa-se ao rei pelo facto de não ter um território à sua disposição e de não dispor de ajuda nem de material necessário ao exercício do seu ofício. As reclamações de Šamaš-’înâya tomam contornos mais preocupantes quando o mesmo afirma: «Mais cedo ou mais tarde (*urram šēram*) – o que ao deus não agrada – produzir-se-á uma falta! (*hiṭtum*)»⁸⁵. O mesmo género de alerta é dado por Yaqqim-Addu em *FM II 27*. O alto funcionário

⁸⁰ *ARM XXVI/1 88*, l. 18-20.

⁸¹ Cf. Daniel E. Fleming, *art. cit.*, p. 691. Sobre a complexidade da expressão *rēš warhim* (à letra, «a cabeça do mês»), veja-se Jean-Marie Durand, *LAPO 18*, pp. 161-162a) e «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, p. 593. Segundo o autor, a expressão referia um período que compreendia o fim do mês em que se estava e o princípio do mês que se ia iniciar. Na realidade, era aquando da *tēbibtum* («cálculo») que se decidia o *rēš warhim*. A *tēbibtum* calculava quando o mês devia acabar para que a lua reaparecesse no dia 2 do mês seguinte. Na maioria dos casos, *rēš warhim* tem o sentido de «fim do mês».

⁸² Normalmente, era esta a validade do presságio.

⁸³ Se o hoje (*ūmam*) era o presente, o amanhã (*urram*) era o futuro. Cf. nota abaixo.

⁸⁴ O termo *šēram* é um acusativo derivado do verbo *šērum*, que significa «acordar cedo». Fará sentido pensar que a mesma concepção de «origem» (ou de «começo») que encontrámos anteriormente está também aqui presente? A manhã (*šēram*) poderá, porventura, corresponder ao amanhecer de um *outro* dia. Em *ARM IV 51* (l. 20), o sentido do verbo é claro. Išme-Dagan dá a seguinte ordem a Yasmah-Addu: «vem no dia seguinte, o mais cedo possível (*še-rum še-ra-am alkam*)» (Ver *CAD Š/2*, p. 335). Os dois termos *urram* e *šēram* partilham portanto um significado semântico semelhante. O *urram* era o «dia de amanhã». Ele podia não só traduzir a ideia mais geral de «no futuro», como também o simples conceito de «amanhã». A combinação das duas palavras pretendia traduzir a noção de um período indefinido construído com base na imagem do *dia* – «um dia ou outro». Ela aparece sobretudo em textos do período paleo-babilónico, em Mari, em Alalah e em Boğazköy. (cf. *CAD Š/2*, p. 334). Jean-Robert Kupper sublinha o seguinte aspecto: nos arquivos de Mari, a expressão encontra-se em textos provenientes da Alta mesopotâmia e de Alepo (*BiOr* 11, 1954, p. 119; o que está correcto, se exceptuarmos alguns exemplos do território mariota, que foram publicados mais tarde). Em *RA 78*, p. 12d), Bertrand Lafont considerou a possibilidade da expressão ter uma origem hurrita. Segundo Jean-Marie Durand, ela poderá ser traduzida como «bientôt». À letra, significará: «Amanhã, de madrugada» (*LAPO 16*, p.461a)).

⁸⁵ l. 18-20. O temor do adivinho é compreensível no sentido em que a falta de meios o impedia de comunicar com o divino e, consequentemente, de prever possíveis alterações no seu distrito.

temia pela vida dos comerciantes de Imâr que se deslocavam para Mari. Yaqqim-Addu afirmava que eles corriam um risco ao empreenderem a sua viagem: «Esses homens são imâriotas e como os homens são imâriotas, mais cedo ou mais tarde (*urram šēram*), serão mortos e mais tarde (*ullītiš*) serão roubados»⁸⁶. O texto não é explícito, mas, segundo as palavras de Yaqqim-Addu, o mero facto dos comerciantes serem homens de Imâr colocava-os numa posição de fragilidade. É possível que esta situação se devesse à importância comercial da cidade e ao seu estatuto político⁸⁷. *urram šēram*, «mais cedo ou mais tarde» ou, se preferirmos, «um dia ou outro», expressa, na maioria dos casos⁸⁸, a noção de inevitabilidade: a certeza inabalável de que um dado fenómeno (indesejado) se produziria caso as coisas se mantivessem tal como estavam. *urram šēram* assinala o momento indefinido da concretização desse evento temido – um momento que ocorreria num tempo próximo mas indeterminado⁸⁹.

Muitas vezes é o próprio funcionário real, remetente da epístola, que teme sofrer futuras repreensões por parte do rei devido a falhas de comunicação. Não raras vezes, a fórmula *urram šēram* é precedida pela expressão *assurri* («temo que...» ou «espero que X não aconteça»). Um exemplo deste aspecto provém de uma carta de Zakira-Hammû, governador de Qaṭṭunân. O administrador real temia que Zimrî-Lîm, no futuro, lhe viesse pedir explicações pela situação vivenciada no distrito. Zakira-Hammû é claro nas suas afirmações: «Temo que (*assurre*), mais cedo ou mais tarde (*urram šēram*), o meu senhor me diga: “Porque é que tu não me escreveste acerca da sua ração de cereal? E eis que eu escrevi ao meu senhor”»⁹⁰. O assunto a que o governador se reportava dizia respeito às provisões em cereal destinadas à tropa suplementar que assegurava a

⁸⁶ l. 5'-8'. Também em A.1121⁺ se sublinha a possibilidade da ocorrência de uma falta/perda (*hiṭṭum*): «Se amanhã ou depois, vier a acontecer qualquer perda, o meu senhor não dirá...» (Cf. Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 115).

⁸⁷ Imâr era um importante entreposto comercial, que gozava de uma certa autonomia política. Veja-se Marco Bonechi e Amalia Catagnoli, «Compléments à la correspondance de Yaqqim-Addu, gouverneur de Saggartum», *FM II*, 1994, p. 62d).

⁸⁸ Nalguns documentos, a expressão *urram šēram* pretende apenas aludir a um acontecimento que se passará no futuro, sem que este seja necessariamente nefasto. Tal é o caso de A.2924. O funcionário real Sûmû-hadû indica que: «Mais cedo ou mais tarde (*urram šēram*), todos os beduínos benjaminitas, os *merhû* e os *sugâgû* chegarão a Dûr-Yahdun-Lîm» (l. 10-13).

⁸⁹ *ARM VIII* 67 constitui uma excepção. Trata-se de um documento jurídico, infelizmente fragmentado, onde a fórmula *urram šēram* substitui a mais comum *u₄kûr*. No seguimento da expressão apareceria a indicação de que nenhum dos contraentes poderia vir a reivindicar o contrato concluído. Trata-se de um futuro mais ou menos próximo (dentro da vida dos indivíduos sobre os quais recaíam as premissas do contrato). É possível que se apresentassem algumas imprecações no final do texto, pelo que podemos considerar que se tentava também aqui evitar a ocorrência de algo indesejado.

⁹⁰ *ARM XXVII* 44, l. 19-23.

protecção dos campos e o transporte do correio. Yasîm-Sûmû, o *šandabakkum*⁹¹ do palácio de Mari, tê-las-ia reduzido e o governador receava perder o apoio deste corpo de intervenção. A sua principal preocupação fora pois escrever ao rei, relatando detalhadamente o assunto e frisando o cumprimento do seu dever de informação⁹².

Resumindo, *urram šēram* representava um tempo futuro não definido, que se encontrava na dependência do presente e da sua conjuntura. Esse espaço incerto raramente era sentido como favorável. Nele se projectava a vaga esperança de que um evento receado não se viesse a concretizar. O futuro era um espaço temido, onde a incerteza era a marca principal. A intervenção divina compreende-se neste sentido, o de apaziguar os temores da população. O alerta presente ia precisamente no sentido de se evitar esse futuro hipotético mas bastante real. Não estamos assim perante um futuro abrangente, abstracto ou absoluto. Ao invés, apresenta-se-nos um tempo imediato, um futuro que depende do presente e que representa o reflexo directo de uma situação vivenciada no *hoje*. Podemos então dizer que na epistolografia não existe um futuro que ultrapasse o período correspondente ao reinado vigente ou à população actual. Não há um quadro prospectivo onde se projectem e concebam as experiências da geração posterior.

O significado de dāriš

O mesmo não poderá ser dito em relação às inscrições votivas e comemorativas. Como afirmámos, *dāriš* é talvez o termo que melhor traduz a ideia de um futuro abrangente. Todavia, não nos parece que tenha existido uma verdadeira preocupação com o infinito. A natureza duradoura do tempo surge apenas motivada pela necessidade de conceder aos fenómenos observados no presente um carácter aberto, inacabado e não limitado. Todavia, a sua previsão *eterna* (*dāriš*) não implicava a sua eternidade *per se*. Por exemplo, nos casos em que o termo reflectia a esperança de que o reinado de um

⁹¹ Funcionário importante da administração do palácio de Mari, encarregado dos arquivos reais.

⁹² O «dever de informação» constituía uma cláusula inerente a todos os protocolos ou juramentos de funcionários reais. Veja-se, por exemplo, a cláusula «tudo o que se produzir ou (tudo) o que eu vir (...) não deixarei de o dizer a Zimrî-Lîm, o meu senhor, e não o esconderei dele» presente no protocolo dos adivinhos ARM XXVI/1 1 (l. 4 e 6). De facto, o rei devia basear a sua acção nas informações que continuamente lhe chegavam. Saber tudo o que se passava no interior do reino, nas regiões vizinhas e nos estados distantes era o único meio seguro de exercer a sua função política e social. Sobre esta questão, veja-se Jean-Marie Durand, «Précurseurs Syriens Aux Protocoles Néo-Assyriens: considérations sur la vie politique aux Bords-de-l'Euphrate», in D. Charpin e F. Joannes (org.), *Marchands, Diplomates et Empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, pp. 13-71., sobretudo pp. 56-60.

determinado soberano fosse próspero e abundante «eternamente», ele apresentava-se, sobretudo⁹³, sob a forma *ana ūmī dārūtīm* («por dias eternos»)⁹⁴. Ora, neste caso, não se confere a eternidade ao rei, uma vez que ele não é imortal⁹⁵, mas sim à medida da sua vida, aos seus dias. O mariota preferia referir-se ao sucesso de uma dinastia na forma dos dias duradouros («eternos») que se esperava que os seus monarcas viessem a completar. Assim, a eternidade não é projectada na pessoa do soberano, como também não o é no tempo em si mesmo, mas sim na sua unidade de contagem finita mais pequena. Tudo isto nos parece lógico se pensarmos que a concepção mesopotâmica excluía a possibilidade de se vencer a morte. Isto quer a nível individual, quer estatal⁹⁶ ou até mesmo, em certa medida, a nível cósmico⁹⁷. Este pensamento é possivelmente mais acentuado na concepção amorrita. No ocidente, o culto do deus que passava regularmente pelo ciclo da vida e da morte é uma presença constante⁹⁸.

Um aspecto importante diz respeito ao tipo de registo e contextos onde encontramos as expressões formadas com *dārum*. Os testemunhos de que dispomos pertencem a dois tipos documentais principais – o epistolar e o monumental. Por outro lado, os contextos em que se verifica a utilização de *dāriš* (ou de fórmulas derivadas) são muito limitados: ou se trata de caracterizar uma aliança concluída entre dois monarcas, ou se trata de endereçar uma súplica a um deus ou se trata, enfim, de

⁹³ Em A.1258⁺, texto de influências sumério-acádicas, pede-se a Enki que conceda uma vida perpétua (*ba-ta-[tam da-ri-tam]*) ao rei. Neste caso, a *dārūtīm* é aplicada directamente à «vida» do rei. O texto contém duas colunas, uma em sumério e a outra em acádio. A versão acádica foi reconstituída a partir do sumério *nam-ti-il du-ri-šè* (Dominique Charpin, «Les malheurs d'un scribe ou de l'inutilité du smérien loin de Nippur», in M. deJong Ellis (ed.), *Nippur at the Centennial (CRRAI XXXV)*, Philadelphia, University Museum, 1992, p. 9). O termo *duri* corresponde ao vocábulo acádio *dūrum*, que significa «permanente», «eternidade».

⁹⁴ A expressão aparece na inscrição de Yahdun-Lîm referente à construção do templo de Šamaš: E4.6.8.2, l. 116. Na epistolografia, a expressão *ana ūm dārūtīm* podia ser substituída por *dāriš ūmī* («por uma eternidade de dias»).

⁹⁵ Só os deuses, em princípio imortais, não tinham tempo («dias», *ud*). De facto, na *Lamentação por Sumer e Ur*, indica-se que, aquando da destruição das suas cidades, a deusa Bau «as if she were human, also reached the end of her time», ou «dos seus dias» (*ETCSL* 2.2.3, l. 174).

⁹⁶ Relembramos a lamentação suméria que nos relata a queda da cidade de Ur e a composição *A maldição de Akkad*. Falamos naturalmente, nos dois casos, da perda do seu poder político. Na concepção amorrita, a queda de uma dinastia era interpretada como um castigo divino. A morte de um soberano ou a ruína do estado era vista como consequência de uma intervenção do deus na história.

⁹⁷ Tratar-se-ia nestes casos de uma morte violenta. Relembramos as *mortes* de Inanna (descrita na composição «A descida de Inana ao Infra-mundo») e de Dumuzi (mencionada em várias composições sumérias). Também Ereškigal, deusa suméria que presidia ao infra-mundo, entra nesta categoria de «deuses mortos». O próprio deus Enlil terá sido julgado pela assembleia divina após a violação de Ninlil, e, depois de ser expulso da sua cidade, terá partido para o Infra-mundo.

⁹⁸ Este aspecto é referido por Jean-Marie Durand em «Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2010-2011, p. 390: «en syrie – et pour les régions limitrophes qu'elle a influencées, comme l'anatolie –, même le dieu doit passer par le cycle de la vie et de la mort; sa part propre n'est que de pouvoir "revivre"».

estipular o tempo de vigência de uma maldição. A todos estes contextos subjaz um traço comum: a presença directa ou indirecta das divindades.

A título de exemplo, referimos um testemunho provindo de uma inscrição votiva, que previa que «Adad seja o responsável pela sua desventura para sempre (*ana dārêtim*)»⁹⁹. O receptor desta imprecação era o indivíduo não nomeado que atentasse contra o monumento, apagando o nome aí inscrito para o substituir pelo seu próprio nome. A fórmula de maldição é idêntica à que se encontra no disco de fundação de Yahdun-Lîm¹⁰⁰ e noutras inscrições de Samsî-Addu. Este facto levou Jean-Robert Kupper à constatação da existência de uma certa continuidade entre os períodos de Akkad e de Amurru¹⁰¹.

Nestes casos, *ana dāriātum* deve sublinhar a esperança de que os deuses intervissem no sentido de impedir que o documento de fundação e o nome (*šumum*) do rei nele inscrito fossem rasurados e esquecidos. Nesta lógica, o *dāriš* era o espaço futuro aberto, mas não necessariamente absoluto, que estava dependente das gerações actuais e que não excluía a actuação das futuras. Trata-se de um futuro que previa o remoto, isto é, a duração. A referência às divindades, Adad, An e Enlil, insere-se num quadro conceptual onde interagem os mundos humano e divino. O rei, aquele que dedicava a estela, e os deuses, aqueles a quem ela era dedicada, participavam do mesmo destino. Atentar contra o monumento significava depreciar o seu significado intrínseco – a imposição da ordem. A edificação ou dedicação deste tipo de monumentos inseria-se numa lógica de afirmação da ordem cósmica. O acto simbolizava a materialização da *aliança* entre o mundo humano e o mundo divino, que tinha a sua expressão principal na figura do rei. De facto, a dedicação respeitava o integral cumprimento das prerrogativas subjacentes a esta *aliança*: por um lado, o rei concedia honras e louvava as divindades; por outro lado, essas mesmas divindades estendiam a sua vida, assegurando a exaltação *eterna* do seu nome. É uma lógica de reciprocidade.

Um significado idêntico pode ser recuperado num texto epistolar de conteúdo profético. Nesta epístola, da qual se desconhece o remetente, relata-se o seguinte discurso divino: «Que Zimrî-Lîm erga em... um monumento-*humûsum* e farei

⁹⁹ M.7905, l. 11'-13'. Trata-se de uma inscrição da época do reino da Alta Mesopotâmia.

¹⁰⁰ E4.6.8.1, l. 77-78: «Que An e Enlil sejam os responsáveis pela sua desventura para sempre (*ana dāriātum*)».

¹⁰¹ Jean-Robert Kupper, *AOAT* 25, p. 301, *apud* Dominique Charpin, «Inscriptions votives d'époque assyrienne», *MARI* 3, 1984, p. 65.

permanecer o seu nome para sempre (*ana dārītim*)»¹⁰². Também aqui a expressão da «eternidade» está intimamente associada ao nome do rei. A consagração do *humûsum*¹⁰³ e a realização do ritual a ele associado fundamentariam a iniciativa divina de tornar o nome do rei perpétuo¹⁰⁴. O contexto religioso e sacrificial em que se enquadra este documento tem por base a mesma lógica acima referida. A edificação do monumento, um acto realizado pelo rei, levaria, como contrapartida, à perpetuação do seu nome, um feito possibilitado pela intervenção divina. A eternidade é aqui um sinónimo da permanência (*izuzzum*). O verbo utilizado assinala a natureza permanente (ou perpétua) que se confere ao objecto. Sobressai, assim, uma ideia de manutenção, de persistência – a evocação de um nome que não seria esquecido, que permaneceria imutável ao longo do tempo. O futuro concebe-se como um espaço onde se perpetua a acção presente, como um tempo que eterniza a sua natureza *inacabada*.

Num registo manifestamente diferente, o *dārītum* podia classificar uma aliança. Assim, em *ARM XXVI/2 449*, Hammu-rabi da Babilónia expressa o seu desejo de que «se estabeleça uma aliança eterna entre nós» (à letra: «que se ate a bainha eterna (*sissiktum dārītum*) entre nós»¹⁰⁵) e de que «se estabeleça uma paz eterna (*salīnum dārum*)»¹⁰⁶. Nestes exemplos, o *eterno* classifica a aliança a concluir (a paz ou a bainha, símbolo da sua união), sendo que esta, como sabemos, só poderia estar em vigência durante o período de governo dos dois contraentes¹⁰⁷. Mais do que a eternidade, o que aqui se prevê é a inalterabilidade e a durabilidade da paz a celebrar. Hammu-rabi esperava que a aliança a concluir resistisse às adversidades e não fosse comprometida por ninguém.

O mesmo desejo sobressai nas declarações de Išme-Addu em *ARM IV 20*. Durante o conflito contra o Elam, Išme-Addu, soberano do Ašnakkum, abraçara o partido elamita e agira como o embaixador do *sukkal* na zona do Ida-Maraş. Com o intuito de atrair novos partidários na região, o monarca do Ašnakkum propusera ao seu

¹⁰² *ARM XXVI/1 218*, l. 6-8, em Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 99.

¹⁰³ O *humûsum* era um monumento comemorativo. Veja-se a nota 207 da primeira parte. No caso do documento em análise, *ARM XXVI/1 218*, apesar de ser difícil recuperar o contexto da epístola, podemos dizer que o *humûsum* se enquadra na lógica de um sacrifício e de uma acção cultural deste género.

¹⁰⁴ *idem*, p.100.

¹⁰⁵ l. 55

¹⁰⁶ l. 68.

¹⁰⁷ Ou durante o período no qual se verificassem as circunstâncias que teriam levado à conclusão da mesma. No que respeita à aliança que seria mais tarde concluída entre Mari e a Babilónia, sabemos que a conclusão da mesma teria obedecido a um fim específico: declarar o Elam como inimigo comum e jurar não estabelecer com ele uma aliança separada.

vizinho Ibâl-Addu¹⁰⁸ a conclusão de uma aliança. Išme-Addu endereçara-lhe então uma missiva na qual formalizava a sua proposta: «Enquanto eu e tu formos vivos, tu estarás para sempre (*ana dārītim*) no teu trono. Estabeleçamos entre nós um juramento forte pelos deuses e encontremo-nos, eu e tu. Que entre nós seja estabelecida para sempre (*ana dārītim*) uma fraternidade»¹⁰⁹. A primeira afirmação de Išme-Dagan parece algo contraditória: ao *dārītum* (a eternidade) opõe-se a vida dos dois monarcas. A permanência de Ibâl-Addu no trono, bem como a aliança a concluir, nunca poderiam ser eternas. De facto, como poderia a sua proposta prever que a aliança durasse para sempre se o tempo em que o próprio pretendia que o acordo vigorasse era delimitado pela fórmula *adi anāku u atta balṭānu*, isto é «enquanto eu e tu formos vivos». Mais uma vez, o que se esperava era a resistência e a estabilidade da paz. Aqui, ao contrário do que se verifica no exemplo anterior (*ARM XXVI/2 449*), há uma referência indirecta a uma intercessão divina. A mediação e a aceitação da paz entre Išme-Addu e Ibâl-Addu estavam naturalmente dependentes dos deuses e da realização do juramento. Toda a aliança carecia de aprovação divina. Assim sendo, mesmo que tal não esteja explicitado no exemplo anterior, depreendemos que a paz tão almejada por Hammu-rabi obedeceria a parâmetros idênticos. A natureza *eterna* era, como tal, uma prerrogativa outorgada pela esfera celeste. Ao facultar a *eternidade* aos seus protegidos, os deuses garantiam o funcionamento de uma ordem política que influía directamente na harmonia cósmica.

Finalmente, *dāriš* encontra-se presente nas preces/saudações que se redigiam frequentemente na epistolografia. Neste caso, o *dāriš* é um reflexo pessoal – a prece dirigida à divindade ia no sentido de se velar pela vida de alguém e de a tornar duradora¹¹⁰. Normalmente, estas súplicas abriam o corpo da mensagem enviada na tabuinha e seguiam a fórmula ND₁ u ND₂ (*aššumīya*) *dāriš liballiṭūka*¹¹¹, «Que ND₁ e ND₂, por amor de mim, te dêem uma vida eterna»¹¹². O advérbio *dāriš* é,

¹⁰⁸ Rei do Ašlakkâ e importante aliado mariota.

¹⁰⁹ l. 18-26.

¹¹⁰ Segundo *CDA*, os termos *dāriš* e *dārītum* provêm do verbo *darûm* que significa precisamente «durar» (p. 57).

¹¹¹ Fórmula típica das cartas do período paleo-babilónico. Veja-se *CAD U*, *ūmu* 1d, p. 152, 5'.

¹¹² Um aspecto a ressaltar prende-se com o facto destas fórmulas de bênção envolverem sempre personagens ligadas por um estatuto igualitário ou pela amizade/amor fraternal. São a regra na documentação privada mas estão ausentes na documentação oficial (Dominique Charpin, *Lire et écrire à Babylone*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 169). Não temos testemunho, por exemplo, de um servo (um alto funcionário ou um governador) que inicie a sua missiva rogando a deus para que conceda uma vida duradoura ao rei. A relação entre o suplicante e o sujeito da graça divina é do foro privado e possivelmente de carácter igualitário: Hulâlum pede por Asqudum em *ARM XXVI/1 75*; Išme-Dagan pede por Yasmah-Addu em *ARM IV 50*; Hittipânum pede por Bahdî-Lîm em A.3572; Tarîš-Hattum pede por Yassi-Dagan (?) em *ARM X 104*; Yataraya pede por Šibtu em *ARM X 115*; Habdu-malik

frequentemente, complementado pelos substantivos *ūmī* («dias») ou *šanātum* («anos»), resultando nas expressões literais «eternidade de dias» e «eternidade de anos». Apenas num único exemplo a expressão vem precedida pela preposição *ana*¹¹³. Assim sendo, o *dāriš* não aponta necessariamente para uma direcção temporal. Mais do que isso, ele traduz uma condição; a condição do que é duradouro¹¹⁴. Como veremos mais adiante, a *eternidade* representa, nestes casos, um reflexo pessoal do tempo – a capacidade de perdurar; a longevidade. Os dias e os anos constituem a medida da vida dos beneficiários das orações, que se esperava ver prolongada mediante a intervenção divina. O *dāriš* é, em suma, o ciclo de vida¹¹⁵, a expressão total dessa medida individual.

Concluindo, o *dāriš* traduz as ideias de imutabilidade, durabilidade e permanência. Mais do que a eternidade, era a conservação inalterável da natureza de um dado fenómeno que se previa.

1.3. As expressões da temporalidade e da existência humana

O presente e o hoje

O presente podia ser assinalado pela palavra *inanna* ou pelo termo *ūmam*, que significava «hoje»¹¹⁶. Na epistolografia, registo documental onde se privilegia a

pede por Iddiyatum em ARM XIII 101. ARM X 1 corresponde a um caso distinto. Gabi'atum indica que depende o seu tempo orando pela vida de Yasmah-Addu e considera que assim será feliz para sempre (*dāriš*). Jean Marie Durand considera que as bênçãos são quase exclusivamente um feito de estrangeiros, de pessoas de origem de este («La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, p. 602).

¹¹³ ARM IV 50, l.

¹¹⁴ Relembremos a fórmula derivada *dūrum*, que significaria «estatuto permanente» (capítulo 1.3., parte D).

¹¹⁵ Veja-se a interpretação de Dominique Charpin, citada em LAPO 18, p. 422d).

¹¹⁶ O vocabulário acádico dispunha ainda de um terceiro termo para referir o presente ou, mais correctamente, o «agora»: o advérbio *anumma*. Existem várias interpretações etimológicas do termo. Segundo John Huehnergard (*op. cit.*, p. 488), o advérbio provém da conjugação da preposição *ana* e da palavra *ūmum*. O dicionário CDA considera, ao invés, que o mesmo deverá ser formado a partir do demonstrativo *annūm* e da partícula gramatical com valor locativo/adverbial *-ma* (p. 19). CAD parece concordar com Huehnergard, advertindo para a notação UD-*ma* presente em alguns textos de Ras Shamra (CAD A/2, pp. 147-148). A interpretação de CDA põe o termo em paralelo com o advérbio *inanna*, no sentido em que ambos poderiam ser formados a partir do adjectivo demonstrativo *annūm*. Ambos obedeceriam, neste caso, à ideia de uma proximidade. Na verdade, *anumma* poderá ter não só o sentido de «agora», como também de «aqui» ou «por este meio». O advérbio servia pois, frequentemente, para indicar que uma determinada mensagem havia sido enviada. Também frequente nas cartas de Mari é a fórmula introdutória *inanna anumma*. Assim dispostos, os termos parecem supérfluos. Uma tradução

utilização do termo, o *ūmam* constitui uma espécie de ponto referencial. O advérbio pretende frequentemente assinalar que os eventos, acções e acontecimentos reportados na missiva enviada se iniciavam ou completavam na data de redacção da mesma – ou seja, no dia de hoje.

Com efeito, o início ou a finalização da acção reportada podia coincidir com a data de envio da carta. Esta data não correspondia a uma hora precisa mas sim ao hoje – a unidade de tempo mais pequena. Assim sendo, Asqudum informa o rei de que «Hoje (*ūmam*) completarei a colecta da prata e a prata, assim que eu fizer a cobrança, selá-la-ei no interior de sacolas»¹¹⁷. O adivinho indica, em suma, que a recepção da prata terminará ainda no decorrer desse *ūmam*. O presente é o dia que se desenrola, que se iniciou com o nascer do sol¹¹⁸ e que findará quando o mesmo desaparecer no horizonte. O *ūmam* correspondia ao espaço de tempo cíclico e finito no qual se podiam desempenhar as tarefas quotidianas¹¹⁹. Assim que o hoje terminasse e que Šamaš se recolhesse, levando consigo a luz necessária ao desempenho das actividades humanas, o *ūmam* findaria. Seguir-se-lhe-ia outro *ūmum*, o *šanûm ūmum* (o «outro dia», o «amanhã»), num fluxo contínuo de acumular de experiências e de *presentes* completos que se iam paulatinamente acomodando no espaço do acabado. Os dias assim reunidos davam azo à ideia de um passado que se construía à imagem dos «dias numerosos» (*ūm mādūtīm*).

Este presente constituía o elemento de ligação entre o passado e o futuro. O facto é visível em *ARM XXVIII 49*. No texto em questão, Ibâl-Addu expõe a Zimrî-Lîm a situação calamitosa em que se encontrava. O discurso de Ibâl-Addu toma um tom de

possível será «Agora, eis...». Esta fórmula era normalmente acompanhada pelo tempo verbal perfeito, para enfatizar a proximidade e a relevância de um determinado evento (John Huehnergard, p. 155). A este tempo as gramáticas apelidam geralmente «epistolary perfect». Vejamos um exemplo. Na carta *ARM XXVIII 140*, o rei Yumraš-El indica que enviou ao seu senhor os anciãos da cidade de Qirdahat, dizendo: «Agora, eis que (*inanna anuma*) eu os envio (perf.) para junto do meu senhor» (l. 10-12). Nestes casos, traduzir o perfeito como um presente é normalmente a forma mais apropriada.

¹¹⁷ *ARM XXVI/1 54*, l. 4-8.

¹¹⁸ Naturalmente, um momento propício em que era levado a cabo o acto divinatório.

¹¹⁹ Uma vez que o *ūmam* era utilizado como referência temporal, ele aparecia frequentemente no início ou no final das epístolas. Assim, em *ARM XXVI/1 16*, Sûmû-hadû inicia a sua epístola relatando ao rei que «a rainha chegará hoje (*ūmam šātu*), à noite, a Dûr-Yahdun-Lîm» (l. 6-8). No exemplo em questão, a chegada da rainha Šibtu estaria prevista para a noite (*nubattum*). O dia era naturalmente dividido segundo os seus distintos períodos: a manhã, a tarde e a noite. Mas não só. A hora da sesta ou o momento em que se fechavam os portões do palácio constituíam importantes referências do dia-a-dia. Em *ARM XXVI/2 333*, Yamsûm assinala do seguinte modo o momento em que recebe a missiva do seu senhor: «Antes das correias da porta terem sido corridas, chegou aqui uma tabuinha do meu senhor» (l. 3-4). Sobre a expressão, veja-se Dominique Charpin, *ARM XXVI/2*, p. 106a). As portas do palácio eram fechadas quando escurecia, logo, quando a noite caía. Veja-se *ARM XXVII 99*. Cf. também nota 34, acima.

súplica quando o mesmo indica que: «Hoje (*ūmam annēm*), eu tenho fome. Eu não tenho casa onde morar. No ano passado (*šaddagdim*)¹²⁰, levei a cabo trabalhos de fortificação¹²¹, mas, por azar¹²², a (cheia) do rio levou tudo o que eu fortifiquei. Um dia ou outro (*urram šēram*), quando me encontrar com o meu senhor, não terei um presente com que agradar ao meu senhor»¹²³. Neste caso, o *ūmam* vem seguido pelo determinativo *annēm*, «este». A expressão poderá ser traduzida literalmente como «neste dia»; poderá também tomar o sentido de «actualmente». Senão, vejamos. Ibâl-Addu afirma que «morre de fome». O seu estado não corresponde porém a um fenómeno exclusivo do hoje. De facto, a sua situação advinha das cheias que haviam assolado o seu território depois dos trabalhos de construção empreendidos anteriormente. O hoje é a consequência directa dos acontecimentos ocorridos no ano precedente. Este presente (hoje) está logicamente ligado a esse tempo já transposto e representa, por conseguinte, um horizonte mais lato do que aquele que está subjacente à sua semântica. O presente associa o passado ao futuro. É o espaço que fica no seu intervalo, o local onde os limites se confundem. De facto, o principal temor expresso por Ibâl-Addu advinha da impossibilidade de futuramente (*urram šēram*) poder obsequiar o seu suserano. Logicamente, a situação vivenciada «actualmente» teria repercussões no futuro próximo. Os receios de Ibâl-Addu não eram só receios de um tempo presente. Pelo contrário, eles projectavam-se para o futuro. O amanhã dependia do hoje, tal como o hoje dependera do ontem.

Mais uma vez, apresenta-se-nos um tempo sequencial. Os acontecimentos vividos são marcados por diferentes etapas. O tempo flui, pondo em evidência o peso do passado e a incerteza do futuro.

O passado e o discurso epistolar

a) *ištu ūm mādūtīm* – o passado próximo

As expressões referentes ao passado, que analisámos no ponto anterior, não se referem todas a um mesmo horizonte temporal. Há um passado que fica mais próximo e outro que fica mais afastado. A noção de «distante» entra naturalmente neste último

¹²⁰ *šaddad/qdim* corresponde à construção *šattu + qadmu* = ano anterior.

¹²¹ Veja-se a nota de tradução de Jean-Robert Kupper em *ARM XXVIII*, p. 74.

¹²² *idem, ibidem*.

¹²³ l. 14-23.

campo. As fórmulas *ūm šiātim* e *darkātum*¹²⁴ expressam esta ideia e podiam reportar-se a um tempo tanto anterior quanto posterior¹²⁵. No espectro oposto, encontrava-se o imediato, o que acabara de suceder. Ao passado próximo estava associada a imagem dos dias acabados, que se iam lentamente findando e arrumando no *à frente*. Os *ūmī mādūtīm* compreendiam essa medida indefinida que não ultrapassava o domínio espacial do próximo. *ARM VI 33* confirma este raciocínio.

Na carta em questão, Bahdî-Lîm transmitia ao rei de Mari informações sobre as várias missivas que Hammu-rabi da Babilónia enviara aos soberanos da região do Sindjar. Recapitulemos a conjuntura em que a mesma se enquadra. Esta zona sempre dispusera de uma forte cumplicidade com o rei da Babilónia e com o próprio Zimrî-Lîm. Ora, no rescaldo da guerra contra o Elam, Hammu-rabi procurara reunir esforços no sentido de derrotar Rîm-Sîn de Larsa, sob o pretexto de que este fizera múltiplas incursões no seu território. Contudo, o exército de Larsa era «numeroso»¹²⁶, pelo que a congregação de meios suficientes e eficazes se tornava impreterível. As intenções de Hammu-rabi encontravam-se todavia comprometidas pelas movimentações então em curso na zona leste da Mesopotâmia. É que os ešnunntas, vendo-se livres do jugo do *sukkal*, haviam escolhido um novo líder. Šillî-Sîn, o monarca recém-impuesto, representava uma ameaça para a estabilidade na região do Sindjar, onde Hammu-rabi procurava obter os apoios necessários. *ARM VI 33* insere-se neste contexto¹²⁷. A epístola enviada por Hammu-rabi da Babilónia ao seu homónimo de Kurdâ espelha este temor: «Depois ... todos esses dias ... Foi o meu exército que, pela força das armas, garantiu o bem-estar do teu país. Desde há muitos dias (*ištu ūmī mādūtīm*) que o homem de Ešnunna gira à tua volta como um ... O exército de Ešnunna *ameaça*¹²⁸ o teu

¹²⁴ Nos textos de Mari, o termo *darkātum* aparece apenas auxiliado pela preposição *ištu*, numa referência ao passado. Contudo, *CAD* cita um exemplo onde o termo remete para um tempo futuro. Neste caso, ele é precedido por *ana*. Trata-se de uma fórmula de louvor: «let me praise your greatness for all future generations (*ana nišī dar-ka-a-ti*)» (*CAD D*, p.115).

¹²⁵ As próprias expressões *panānum* e *warkātum* (ou suas derivações) podiam referir um passado ou futuro longínquos. Dois exemplos atestam este aspecto. Em *ARM XXVI/1 217*, o deus diz: «Aquilo que desde os primórdios concedi aos teus pais... ([*ša ištū panānum ana qā[t abbāka]*)» (Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 95). O *panānum* abrange o tempo dos antepassados do actual rei de Mari, dos seus pais. Já em *ARM XXVI/2 419*, é dito «neste templo, uma estela do meu senhor tu edificaste por todos os dias a vir (*ana warkīt ūmī*)» (l. 15'-16'). O futuro são todos os dias que virão (depois do actual). As duas fórmulas podia, pois, tomar sentidos de tempo abrangentes.

¹²⁶ *ARM XXVI/2 379*, l. 29.

¹²⁷ A interpretação do contexto em que se insere esta missiva é sugerida por Dominique Charpin em *FM V*, 2003, p. 241, n. 679.

¹²⁸ O texto apresenta uma lacuna, não sendo possível recuperar as palavras de Hammu-rabi. Esta interpretação é proposta por Jean-Marie Durand em *LAPO 16*, p. 531.

país»¹²⁹. O texto encontra-se em estado muito lacunar. Não obstante, o sentido é claro. O «desde há muitos dias» assinala o período em que a influência do soberano recentemente entronizado se fizera sentir sobre o seu homólogo de Kurdâ. Consequentemente, esse tempo não pode senão dizer respeito a um passado recente. Segundo Dominique Charpin¹³⁰, a carta datará de 16/xii. ZL 11 será o ano mais provável para a redacção da mesma, visto que é nesta altura que começam os preparativos para o ataque a Larsa. Ora, uma vez que os elamitas se haviam retirado de Ešnunna após a derrota sofrida em Hîrîtum, em meados de ZL 11, os *ūmī mādūtīm* do nosso texto deverão corresponder a um período de escassos meses.

De facto, na epistolografia, esta fórmula temporal assinala, na maioria dos casos, um período de tempo relativamente curto. Os «dias» transcorridos, aos quais ela fazia referência, podiam assinalar o espaço de tempo no qual se realizara uma determinada actividade. Podiam também assinalar o período a partir do qual se observara um dado evento¹³¹. Em ambos os casos, esse espaço podia apresentar-se como benéfico ou como nefasto. De facto, em ARM VI 33, *ūmī mādūtīm* corresponde à expressão dos dias que, de comum, partilhavam a ameaça imposta por Ešnunna.

Em conclusão, o *ištu ūmī mādūtīm* é o passado próximo, que refere uma acção tomada recentemente e cujos efeitos se faziam ainda sentir no tempo actual. Consequentemente, esse passado refere-se às experiências dos vivos e não às dos seus antepassados.

b) *ištu pāna u/ana/adi warka* – o passado político ou individual

Com contornos semelhantes, encontramos a fórmula *ištu pāna u warka* (à letra: «desde o à frente e o atrás»). O *à frente* e o *atrás* compreendiam, evidentemente, o todo. Curioso é o facto da expressão que põe em confronto dois opostos ser utilizada precisamente para caracterizar uma relação entre dois poderes distintos. Assim o é no caso de A.2326. Išme-Addu inquirir Ibâl-Addu do seguinte modo: «Os beduínos e o Ida-

¹²⁹ l. 10-14.

¹³⁰ *op. cit.*, *ibidem*.

¹³¹ Por exemplo, em ARM XXVI/2 364 indica-se que: «Há muito tempo (*ištu ūm mādūtīm*) que Tâb-eli-mâtīm e Sîn-bêl-aplim, os altos funcionários, foram a Maškaššapir para trazerem de volta (*tarûm*) a tropa de Rîm-Sîn» (l. 10'-13'). *ištu ūm mādūtīm* assinala o intervalo de tempo que decorreu desde a partida dos altos funcionários.

Maraş constituem, desde há muito tempo (*ištu pāna u warka*)¹³², um só dedo e um só coração. Agora (*inanna*), porque separas tu em dois (aquilo que representa) um só dedo?»¹³³. Segundo o rei do Ašnakum, a situação actual (*inanna*), ou pelo menos as pretensões actuais de Ibāl-Addu, contrastavam com aquele que havia sido um passado de afinidades entre os beduínos e o Ida-Maraş. Estas duas componentes representavam pólos diferentes de poder que partilhavam uma identidade comum – constituíam um só dedo. Um discurso em tudo semelhante pode ser recuperado na epístola *ARM XXVI/2* 449. Neste caso, a fórmula temporal apresenta uma alteração: a conjunção coordenativa *u* dá lugar à preposição *ana*. O sentido de *ištu pāna ana warka* (à letra: «desde o à frente para o atrás») é idêntico. Também neste exemplo se pretende caracterizar a relação de paridade e afinidade entre duas potências com posturas diferentes. Neste caso, é Hammu-rabi quem profere a declaração: «Desde há muito tempo (*ištu pāna ana warka*), a cidade de Mari e a Babilónia são uma só casa e um só dedo»¹³⁴.

Mas nem sempre a ligação entre os dois poderes é marcada por uma relação de igualdade («uma só casa» e «um só dedo» são imagens que exprimem, no vocabulário diplomático de Mari, a relação entre pares). Com efeito, não raras vezes, estava em causa uma união de ordem vassálica. Assim, o mesmo período de tempo podia caracterizar-se pelo poder exercido por um governador ou um soberano sob um determinado grupo de subalternos (*lú-meš*)¹³⁵.

Importa sublinhar o teor expressamente político que subjaz às orações introduzidas pela expressão¹³⁶. A fórmula *ištu pāna u/ana warka* dizia respeito a um passado recente, que era resultado da coexistência de duas sociedades ou potências com os seus particularismos próprios.

Por fim, devemos referir uma última fórmula que conjuga as noções antagónicas de *antes* e *depois* e transmite a ideia de totalidade: *ištu pāna adi warka* (à letra: «desde o à frente até ao atrás»). Os exemplos de que dispomos têm um sentido certamente semelhante ao dos casos anteriores. Vejamos dois exemplos. Em *ARM X 3*, carta onde a sacerdotisa de Dagan de Terqa, Kunšim-mâtum, se queixa das incessantes calúnias de

¹³² Os autores franceses adoptam frequentemente a tradução «depuis toujours».

¹³³ Texto editado em Dominique Charpin, «Un souverain éphémère en Ida-Maraş: Išme-Addu d'Ašnakum», *MARI* 7, 1993, p. 175 (l. 8-13).

¹³⁴ l. 14-15.

¹³⁵ Cf. *ARM XXVIII* 141.

¹³⁶ Normalmente, a expressão podia referir a antiguidade do poder exercido sobre uma determinada cidade ou da aliança estabelecida entre dois monarcas.

que é alvo, o sentido da cláusula temporal poderá ser «todo o tempo». O descontentamento de Kunšîm-mâtum advinha do facto do governador¹³⁷ do local onde fora estabelecida não demonstrar por si qualquer apreço. Não obstante, segundo a própria afirmava, sempre mantivera a sua serenidade: «Todo o tempo (*ištu pāna adi warka*), eu preservei-me. Agora (*inanna*), não posso mais!»¹³⁸. Aqui, o *ištu pāna adi warka* é um tempo que se reflecte na vida da sacerdotisa: representa o período em que fora vítima do governador.

O segundo exemplo provém de uma missiva enviada pelo *merhûm* Ibâl-El a Zimrî-Lîm. Ibâl-El estaria encarregado de selar a paz entre os beduínos e o Ida-Maraş. O protocolo diplomático impunha que, em sinal da aliança, se vertesse o sangue de um animal imolado. Contudo, os costumes dos estados do norte divergiam consideravelmente daqueles que estavam em vigor junto dos bensimalitas de Mari. Para estes, o animal a sacrificar devia ser um burro. Assim se compreende a declaração algo indignada que Ibâl-El faz aos representantes do Ida-Maraş: «Em todo este tempo (*ištu pāna adi warka*), [nun]ca (*matîma*) o nosso senhor Zimrî-Lîm [matou] uma cabra ou um cão para [fazer o juramento]»¹³⁹. O período de tempo não é neste caso assinalado por uma determinada acção mas sim pela constatação da sua não ocorrência. O termo *matîma* expressa o «nunca»: a acção que não teve lugar no tempo.

Concluindo, *ištu pāna u warka* constituía «todo o tempo» passado em que firmara uma identidade (quer individual – no caso de Kunšîm-mâtum, quer social – no caso dos bensimalitas) muito própria.

c) *ištu darkâtîm* – o passado nómada

Esta expressão foi estudada no ponto 1.1., acima. O *ištu darkâtîm* assinalava o passado tendo como referência as deslocações dos povos nómadas, sublinhando porventura o momento em que os amorritas haviam iniciado a sua incursão em terras mesopotâmicas. Trata-se, pois, de um termo que expressa as raízes nomádicas e tribais dos povos presentes em território mariota.

¹³⁷ Interpretação de Jean-Marie Durand em *LAPO* 18, p. 387.

¹³⁸ l. 30-31.

¹³⁹ A.2226, l. 13-15.

d) *ištu aqdamī* – o passado longínquo e histórico

Num espaço mais recuado, encontrava-se o *aqdamu*. O termo que encontrámos anteriormente em *ARM XXVIII 95* está também presente no discurso divino apresentado por Inib-šina em *ARM XXVI/1 197*. A sacerdotisa informa Zimrî-Lîm de que recebeu uma mensagem de uma *qammatum*¹⁴⁰ de Dagan de Terqa. A divindade do médio Eufrates afirmava que «a amizade do homem de Ešnunna é uma desonestidade»¹⁴¹. No decurso de ZL 5, altura em que o rei de Mari considerava concluir uma aliança com Ibâl-pî-El II, muitas foram as vozes que se pronunciaram contra as inclinações políticas de Zimrî-Lîm. As advertências de Dagan representavam a face mais visível desta opinião desfavorável. A divindade aconselhava Zimrî-Lîm a pôr de parte o acordo com Ešnunna uma vez que os ešnunnitas «nos seus corações conspiram uma segunda traição»¹⁴². Ainda assim, Zimrî-Lîm não devia temer porque o próprio Dagan se encarregaria de os aniquilar: «Destruirei a sua cidade e o(s) seu(s) tesouro(s), que vêm de tempos antigos (*ištu aqdamī*), eu (os) espoliarei!»¹⁴³. A antiguidade do poder de Ešnunna remontaria a uma época anterior à do próprio Ibâl-pî-El II. Ešnunna foi, como sabemos, um dos principais centros políticos e culturais do centro-sul da Mesopotâmia. Não foi por acaso que as reformas culturais e linguísticas levadas a cabo por Yahdun-Lîm assentaram no modelo de dialecto falado em Ešnunna. O seu poder e influência teriam adquirido maior visibilidade no registo epistolar após o ano de 1775 a.C.¹⁴⁴, quando o reino emergira como uma das principais potências do mundo siro-mesopotâmico. Apesar disso, ainda antes do falecimento de Samsî-Addu e do desmoronamento do reino da Alta Mesopotâmia, já o monarca que outrora governara os destinos de Ešnunna, Daduša (pai de Ibâl-pî-El II), acusara a sua autoridade, impondo, por um período de tempo não determinado, a sua suserania a Samsî-Addu¹⁴⁵. Assim sendo, o *aqadmu* representa o passado profundo¹⁴⁶. O passado mais abrangente,

¹⁴⁰ Trata-se de uma categoria de profetisa. Sobre esta personagem, veja-se Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 260.

¹⁴¹ Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 51 (l. 11-12).

¹⁴² Oráculo *ARM XXVI/1 199* (l. 47-48) referente à mesma conjuntura e possivelmente até à mesma mensagem profética. Francisco Caramelo, *idem*, p. 55. Sobre a probabilidade da mensagem de Dagan ser a mesma que a transmitida em *ARM XXVI/1 197*, ver p. 59.

¹⁴³ *idem*, p. 51 (l. 16-19).

¹⁴⁴ Data do falecimento de Samsî-Addu.

¹⁴⁵ Cf. *ARM II 49*. O período de governo de Narâm-Sîm é também naturalmente importante. Contudo, referimos aqui aqueles que estariam ainda presentes na memória de Mari.

¹⁴⁶ Relembramos que após a conquista de Qabrâ pelas forças conjuntas do reino da Alta Mesopotâmia e de Ešnunna, durante o governo de Daduša, o reino do Tigre teria beneficiado dos bens móveis e das suas riquezas do país derrotado. Juntamente com a cabeça do decapitado monarca de Qabrâ, estes bens haviam sido conduzidos para a capital ešnunnita. Cf. Nele Ziegler, «Aspects économiques des guerres de Samsî-

que se estendia para lá da geração actual. Há aqui uma forte conotação histórica; a ideia de um tempo, no qual se teriam acumulado experiências e multiplicado riquezas que haviam contribuído para a afirmação do povo e do estado.

A mesma visão histórica está presente em *FM* II 118. A epístola em questão reporta-se às relações entre os reinos de Mari e de Kurdâ. No início do seu governo em Mari, Zimrî-Lîm pretendia restabelecer as alianças que vigoravam no período do seu antecessor Yahdun-Lîm. Através do restabelecimento destas antigas uniões, o novo monarca esperava repor o equilíbrio político de Mari e restaurar o seu poderio no mundo siro-mesopotâmico. Zimrî-Lîm alimentava, pois, a esperança de que os reis que ajudara a entronizar nos estados libertados após a morte de Samsî-Addu demonstrassem por ele o seu reconhecimento através da aceitação da sua suserania. Um desses monarcas era Simah-ilânê de Kurdâ¹⁴⁷. Todavia, Simah-ilânê respondera de forma muito diferente ao auxílio do rei de Mari. O monarca de Kurdâ recusara receber o título de vassalo e escrevia a Zimrî-Lîm como se entre ambos prevalecesse uma confraternidade (*athûtum*)¹⁴⁸. Aliás, segundo Zikrî-Addu, governador de Qaṭṭunân, esta forma de agir não era tanto resultado de uma decisão política do soberano de Kurdâ quanto da forte influência exercida pelos anciãos e pelos *sugāgû* do Numhâ. Assim segue o relato de Zikrî-Addu: «o país ergueu-se dizendo: “Porque deves tu escrever como filho? Nós devemos ter em conta o que se passou nos nossos tempos antigos (*ša aq-da-mi-ni-ma*). Antigamente (*pānānum*), Yahdun-Lîm e Aštamar-Addu escreviam entre eles como irmãos. Agora (*inanna*), tu, escreve-lhe como irmão!”»¹⁴⁹.

O termo que aqui nos importa é *aqdami-ni*. A anexação do possessivo plural *-ni* confere uma exclusividade muito vincada aos «tempos antigos»¹⁵⁰. Não se trata de uma antiguidade abstracta mas sim dos «**nossos** tempos antigos». Trata-se do passado numheu, das filiações e solidariedades tribais deste povo particular. Afirmar que se

Addu», in J. Andreau et al. (eds.), *Économie antique. La guerre dans les économies antiques (Entretiens d'Archéologie et d'Histoire 5)*, Saint-Bertrand-de-Comminges, Musée archéologique départemental, 2000, p. 22.

¹⁴⁷ Sobre Simah-ilânê, a sua viagem a Mari com o intuito de participar na festa de Eštar de Dêr e o auxílio conjunto prestado por Mari e pela Babilónia na sua ascensão ao trono de Kurdâ, veja-se Dominique Charpin, *FM* V, 2003, pp. 189-190 e *LAPO* 16, pp. 415-419.

¹⁴⁸ l. 6’.

¹⁴⁹ l. 12’-18’.

¹⁵⁰ Veja-se ainda o testemunho presente em *FM* VI 6. O autor da carta, Yaqbi-Addu, apresenta o seguinte discurso a Zimrî-Lîm: «Os antepassados, antes de nós, que estabeleceram acordo entre eles e cujos chefes também se uniram, eram poderosos» (l. 5-7). O termo *pānūtum qadamni* não é usual. Deverá fazer referência aos reis do passado, i.e. do passado dos dois interlocutores (*qadmu* («early times, front») + *-ni*). Cf. *CAD* Q, *qudmu*, p. 295.

devia considerar aquilo que se passara no *aqadmu* equivalia a convidar o rei a olhar para a história do seu país, para a experiência que se adquirira no seu passado.

Este *aqdamu* é, em suma, o passado mais longínquo; o passado vivido e partilhado pelos membros de uma comunidade. Ele é o tempo onde se incluem as venturas e as desventuras do seu povo. Sobre estas, o homem devia pesar a sua atitude face ao presente. O *aqdamu* era fruto da consciência dessa identidade traçada ao longo das eras, dessa vivência do mundo. O *aqadmu* era a sua história.

e) *adīni* – o tempo recente

No exemplo que acabámos de ver, o substantivo é seguido por um sufixo possessivo. Existem outras expressões formadas de modo semelhante. É o caso de *adīni*. Este advérbio aparece no discurso epistolar representado o «até agora». À letra, a expressão deverá significar «até nós» (*adi* [até] + *-ni* [nosso])¹⁵¹. Parece existir aqui uma percepção muito pessoal do tempo.

O *adīni* é o período de tempo recente onde se insere a acção que nos traz até ao presente, o espaço temporal no qual o sujeito se encontrava. Como podemos depreender de ARM XXVI/1 12, o *adīni* estava associado ao tempo actual, ao *agora*: «Actualmente (*inanna*), os mensageiros de Yarīm-Lîm (ainda) não regressaram, até agora (*adīni*)»¹⁵². No entanto, como referimos anteriormente, o *inanna* não tinha necessariamente de corresponder a um *agora* actual.

¹⁵¹ Este aspecto encontra-se também patente na fórmula *nubattum* («noite»), que nos textos de Mari aparece frequentemente com o sufixo pronominal. Por exemplo, em ARM XXVI/1 16 Sûmû-hadû indica que «Hoje, a rainha chegará à noite (*nu-ba-ta-ša*) a Dûr-Yahdun-Lîm» (l. 6-8). À letra, o que o remetente diz é «na sua noite (da rainha)». Também em ARM XIV 115 se utiliza uma fórmula idêntica. Yaqqim-Addu informa o rei de que «no dia em que parti de Terqa, de junto do meu senhor, cheguei à noite (*nu-ba-at-ti*) a Saggarâtum» (à letra: «na tua noite» ou «na noite, relativamente a ti», l. 6-7). Vejam-se as considerações de Jean-Marie Durand em ARM XXVI/1, p. 117b). Para além de *nubattum* ou *adīni*, existe uma outra fórmula – *kîma pāni*-suf. – que, à semelhança destas, apresenta um sufixo pronominal. Este sufixo remete para o sujeito da acção. Analisemos os seguintes exemplos «Eu, tendo partido do Habur, dirigi-me imediatamente (*kîma pa-ni-ia-ma*)...» (ARM XIV 13, l. 8-9) e «A sua face (do deus Addu) tocou em 20 GÂN de terreno do domínio de Sûmû-hadû e, imediatamente (*kîma pa-ni-šu-ma*), subiu para a estepe» (ARM XIV 7, l. 4'-6'). No primeiro caso a acção recai sobre o remetente, Yaqqim-Addu, e na segunda recai sobre o deus Addu. O tempo é nestes exemplos o reflexo de uma acção ou de uma situação pessoal.

¹⁵² l. 14'-15'.

f) *inanna* – o elemento de ligação entre diferentes acções

Um exemplo deste aspecto pode ser recuperado em *FM* II 38. Apesar do texto se encontrar parcialmente fragmentado, o assunto a que se reporta é claro: a missiva refere-se à quota-parte que cabia aos *muškēnū* nos sacrifícios do país, isto é, à farinha e aos tecidos que os mesmos deviam entregar para as celebrações. Ora, Yaqqim-Addu, o remetente da epístola, informa o rei da promessa realizada pelos *muškēnū*, indicando que os mesmos se teriam comprometido a presentear o seu senhor com estes itens. O governador relembra ainda que anteriormente os mesmos (?) sacrifícios se teriam celebrado (?)¹⁵³ com sucesso, pelo que, presentemente, não havia o que temer. A oração que transmite esta informação é introduzida pela expressão *inanna šaddagdem*, à letra, «agora, no ano passado». Assim sendo, o agora é mais do que presente; é o elemento de ligação entre as duas situações reportadas. O *inanna* tanto podia introduzir uma acção presente (inacabada) como passada (acabada). O advérbio era utilizado para sublinhar a relação entre A e B¹⁵⁴. Assim se explica a opção de tradução seguida por Marco Bonechi e Amalia Catagnoli¹⁵⁵, editores do texto em questão. Para eles, *inanna* terá aqui o sentido de «or».

As incidências do tempo na vida humana

As noções de tempo que temos vindo a analisar podiam dizer respeito a um tempo mais pessoal. As vivências individuais constituíam um reflexo importante do tempo mais lato e exprimiam o modo como o homem sentia mais intimamente esse

¹⁵³ O texto encontra-se em estado lacunar pelo que a interpretação é apenas hipotética. Não obstante, a lembrança do passado tem como intuito a sua equiparação ao tempo presente.

¹⁵⁴ O *inanna*, tal como tivemos ocasião de referir por diversas vezes, não era necessariamente o presente. Na sua génese estava a afirmação da continuidade. Assim sendo, à semelhança de *warkānum*, podia referir-se a um tempo passado. Vejamos. Em *ARM* XXVIII 147, Ili-Eštar, rei de Šunâ, relata ao rei de Mari que foi ungido por Qarnî-Lîm, rei do Andarig, na cerimónia do *kidûtum*. O rei de Šunâ indica: «Agora (*inanna*), Qarnî-Lîm ungiu-me (acab.) com o óleo, mas eu não tenho um servo à minha disposição» (l. 7'-8'). A oração iniciada por *agora* é assinalada por uma acção passada, que está directamente relacionada com as pretensões actuais de Ili-Eštar. A cerimónia já ocorrera e Ili-Eštar pretendia agora obter um servo que estivesse à sua disposição e pudesse cumprir as suas ordens. Com efeito, adiante no texto, Ili-Eštar endereça as suas súplicas a Zimrî-Lîm, dizendo: «Agora (*inanna*), possa o meu pai (Zimrî-Lîm) tomar uma decisão relativa a este assunto» (l. 11'), isto é, relativa ao envio de um servo. Resumindo, o *inanna* é o elemento de ligação entre os vários assuntos expostos pelo remetente: entre o que foi passado e o que será futuro, entre o que se passou antes e o que se passará depois. Neste sentido, ele tanto refere o passado mais actual como o futuro mais imediato. O *inanna* é o intervalo entre as duas dimensões temporais. É o espaço onde passado e futuro convergem, quer através da sua memória quer através da sua expectativa.

¹⁵⁵ Veja-se «Compléments à la correspondance de Yaqqim-Addu, gouverneur de Saggarâtum», *FM* II, 1994, p. 74.

tempo que a todos englobava. De facto, o homem media a sua existência e experiência do mundo segundo o seu próprio tempo de vida. Assim, à semelhança do dia que se iniciava com o *šīt šamšim* e do tempo mais distante que se reflectia na imagem do *ūm šiātīm*, também a vida individual tinha início com uma saída (*šītum*). Senão, vejamos. Em *ARM I 3*, carta que o vice-rei de Mari, Yasmah-Addu, endereça ao deus Nergal, o mesmo afirma que: «Desde o meu nascimento (*ištu šītīya*)¹⁵⁶, aquele que pecou contra a divindade não existe (mais)»¹⁵⁷. A expressão *ištu šītīya* aparece aqui, porventura, no lugar da mais comum *ištu šeḫrīya* («desde a minha juventude») ¹⁵⁸. O *šītum* deverá, por conseguinte, representar o momento mais recuado da vida de Yasmah-Addu, isto é, o seu nascimento ou infância¹⁵⁹.

A imagem do nascer-do-sol, que dissemos deter uma importante carga simbólica no imaginário mariota (ou mesopotâmico), está também presente em A.1258⁺¹⁶⁰. Trata-se de uma carta composta por um escriba que esperava obter o favor do rei através das suas súplicas e mensagens apologéticas. O escriba dizia-se desacreditado e afirmava estar pronto para assumir as suas funções junto do rei. No final da epístola, o suplicante, tomando como argumento o nascimento do príncipe herdeiro¹⁶¹, endereça ao monarca a seguinte prece: «Ó meu senhor, que o teu herdeiro advogue a minha causa e saia¹⁶² por mim como um sol»¹⁶³. A súplica deste súbdito recupera duas imagens fundamentais: o sol¹⁶⁴ como sinónimo de justiça¹⁶⁵ e o nascer-do-sol como metáfora do nascimento do

¹⁵⁶ Sobre as possíveis hipóteses de tradução da expressão *ištu šītīya*, veja-se Dominique Charpin e Jean-Marie Durand, «La prise du pouvoir par Zimri-Lim», *MARI* 4, 1985, p. 293, n.5. Em *NABU* 1993/114, Jean-Marie Durand considera que no documento *ARM I 3* a expressão tem o sentido de «parmi les gens de mon lignage». Não obstante, segundo o autor, a fórmula aludia normalmente à saída do ventre materno.

¹⁵⁷ l. 5-6.

¹⁵⁸ O discurso divino recorre também ao passado inicial, veja-se capítulo 1.3, parte I, nota 320.

¹⁵⁹ Ou simplesmente «desde a origem». Outro exemplo pode ser encontrado em A.981, l. 34-35. Neste exemplo, Urūnum, o *sugāgum* de Dabiš, e os anciãos desta cidade declaram: «desde a origem (*ištu šītīm*), nós fazemos parte do Yahurrā mas não somos Yarrādum». O Yahurrā representava o país do Yahrur e os Yarrādum, possivelmente, aqueles que não haviam recebido terras e, como tal, não estavam ainda sedentarizados (ver p. 118 c)). Estes homens, que alegavam ainda pertencer ao clã do Yahrur, pretendiam «naturalizar-se» bensimalitas. O recurso à «saída» pretende, pois, sublinhar a sua verdadeira essência. Ver ainda o texto *ARM XXVI/2 419*, citado na parte *O tempo histórico e o tempo mítico*, acima.

¹⁶⁰ Devemos sublinhar o facto desta carta apresentar claras influências sumério-acádicas.

¹⁶¹ Cf. *LAPO* 16, p. 110ab).

¹⁶² O verbo sumério é corresponde ao acádico *wašūm* (Veja-se ePSD). A.1258 constitui um texto-salmo bilingue (em sumério e acádico), que infelizmente se encontra fragmentado nesta linha (23'). Desta frase recuperou-se apenas a parte em sumério (embora também em estado lacunar).

¹⁶³ A expressão suméria ^dutu-gin₇ equivale ao acádico *kīma šamšim*. A.1258⁺, l. 23'.

¹⁶⁴ O único eclipse solar (*nahdur utu*) de que há memória em Mari é aquele que é reportado nas «crónicas dos epónimos». O eclipse é concomitante com o nascimento de Samsî-Addu e a morte de Amīnum (Texto A.1288, publicado por Jean-Marie Durand e Michaël Guichard em «Les Rituels de Mari», *FM* III, 1997, p. 43). A palavra que assinala o eclipse, *na-ah-du-ur*, provém do verbo *hadārum* N, «ser obscurecido»

príncipe. A clemência é a ideia-chave por trás desta declaração. O escriba esperava que a vinda ao mundo de um filho do rei suscitasse a sua benevolência e apurasse o seu sentido de justiça. O nascimento recordava a essência mais primitiva do ser humano. Nascimento, saída, origem, justiça e essência são noções que convivem e se misturam neste sistema de pensamento.

Como transparece no exemplo dado, a família englobava não só a geração actual, como também os antepassados e os futuros descendentes e herdeiros. Assim sendo, ela constituía uma unidade não estática. A família não estava encerrada num tempo específico; pelo contrário, ela ultrapassava as fronteiras do tempo actual, repartindo-se entre passado e futuro, segundo as suas várias gerações. A ela pertencia o grupo dos vivos, os seus parentes falecidos e aqueles que ainda estavam para vir. A família agrupava toda uma série de correntes humanas, de filiações e afinidades sanguíneas em constante evolução e dinamismo.

Elevada à sua expressão mais ampla, a família-dinastia era constituída também pelos reis precedentes, aqueles que se haviam sentado no trono no passado. Estas raízes históricas tinham a sua expressão na forma dos *lugal-meš pānūtum* («reis antigos»). A lógica do *kispum* não é alheia a esta forma de pensar. O *kispum* era a celebração da família no seu conjunto, englobando toda a cadeia de solidariedades genealógicas que estava à frente. Ora, era precisamente a atitude por estes adoptada que modelava as acções tomadas pelo rei actual. Um verdadeiro rei prosseguia o legado dos seus antecessores, cuja linhagem remontava ao epónimo por excelência, o rei justo e sábio que conquistara o poder e estabelecera as fundações e a identidade do reino. As declarações de Hammi-šagiš a um grupo de soldados espelham esta realidade. Os soldados encolerizados reivindicavam o pagamento do seu salário em prata. Hammi-šagiš contestara, alegando que: «O meu senhor Zimrî-Lîm conformou-se¹⁶⁶ com Yagîd-Lîm e Yadhun-Lîm. Os reis anteriores (*lugal-meš pānūtum*) (acaso) vos deram prata

(cf. Cécile Michel e Patrick Rocher, «La chronologie du II^e millénaire revue à l'ombre d'une éclipse de soleil», *Jaarbericht "Ex Oriente Lux"* 36, 2000, p. 113, n. 16). No entanto, desconhecemos como seria interpretado este sinal divino. O eclipse devia prenunciar algo de bom ou de nefasto para o futuro rei de Mari.

¹⁶⁵ Referimos que Šamaš seria, com toda a probabilidade, o deus pessoal da família Lîm. Ver Jean-Marie Durand, «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters*, 2008, p. 235.

¹⁶⁶ Proposta de Dominique Charpin (citação abaixo, nota 37). O significado de *parûm* não é certo. O autor propõe uma tradução contextual (ver também D. Charpin e J.-M. Durand, «Notes de lecture: Texte aux dem Sînkāšid Palast», *MARI* 7, 1993, pp. 373-374). O texto aparece citado em *CAD P, parû B*, p. 209. O dicionário atribui ao verbo o significado de «to speak insultingly to».

como pagamento?»¹⁶⁷. Os antepassados são precisamente aqueles que se encontram, em relação a Zimrî-Lîm, num tempo anterior. São aqueles que lhe estão *à frente* e em cuja atitude residia a sabedoria.

Uma vez que o termo *pānûtum* refere os antecessores, é possível assumir que o oposto *warkûtum* designe os sucessores ou descendentes. Foi deste modo que Jean-Marie Durand¹⁶⁸ interpretou as afirmações de Uštašni-El em *ARM XXVI/2 345*. O funcionário real acusava o *sugāgum* Mašum de: «deixou [a sua casa] (para habitar n)a minha casa. O *sugāgum* Mašum tomou-a para os seus descendentes (*warkûti-šu*)»¹⁶⁹. À semelhança de *pānûtum*, o *warkûtum*, uma formação abstracta de *warkûm*¹⁷⁰, deverá significar «aquilo que sucede» ou «aquilo que vem depois». Quando o termo é aplicado ao indivíduo, como em *ARM XXVI/2 345*, o seu significado mais provável é «o sucessor» ou «o descendente».

Tendo em conta a importância da descendência no seio da sociedade mesopotâmica e mariota, não nos espanta que os castigos divinos observados nas fórmulas de maldição recaíssem frequentemente sobre esta componente social. Não é de estranhar que maldições como «que Aššur suprima com maldade a sua raiz e a sua semente»¹⁷¹ ou «que ND suprima a sua descendência»¹⁷² apareçam em inscrições monumentais e nos acordos diplomáticos. Os termos presentes nestes dois exemplos – *zêrum*, *šuršum* e *pirhum* – têm em comum as noções de «semente», «família» e «descendente». A estes vocábulos, podemos acrescentar outro, de contornos mais ocidentais.

ARM XXVI/1 280 é um dos textos de Mari onde melhor transparece a preocupação com a ausência de descendência e o destino funesto de quem não tinha filhos. O texto em questão relata a situação dolorosa em que se encontrava um indivíduo de nome Batahrum: «Os três filhos de Batahrum, o ..., morreram, todos (os três ao

¹⁶⁷ A.731, l. 10-14.

¹⁶⁸ Veja-se Dominique Charpin, *ARM XXVI/2*, p. 116f).

¹⁶⁹ l. 25-28. Este último conceito é porventura mais explícito na missiva A.503, também ela de leitura duvidosa. O documento refere-se às movimentações administrativas nas províncias do reino. Neste contexto, menciona-se um posto vagado após a transferência do funcionário Yahatti-El, que devia ser reocupado. É neste sentido que o rei ordena ao seu primeiro-ministro: «envia (alguém) para Dûr-Yahdun-Lîm para a sucessão (*warkûtam*)» (l. 12-14). Texto editado em Pierre Villard, «Les administrateurs de l'époque de Yasmah-Addu», *Amurru* 2, 2001, pp. 69-70. Sobre o termo *warkûtum* veja-se a nota a) da pág. 72. Veja-se também o documento A.3696, l.7, onde encontramos um significado semelhante: «para a minha sucessão (*ana warkâtîya*).

¹⁷⁰ *idem, ibidem*.

¹⁷¹ A.2772, l. 16-18.

¹⁷² A.361, col iv, l. 5'.

mesmo tempo). No primeiro dia, estavam doentes e Batahrum enviou-me uma mensagem para (trazer) um adivinho. Eu enviei-lhe um adivinho. No segundo dia, quando a noite caiu, eles morreram, todos juntos. Depois de passarem a noite sobre o leito, nós fizemo-los sair e enterrámo-los. Ele não tem mais descendência (*darkātum*)»¹⁷³.

Já anteriormente encontrámos este termo. Todavia, ele referia-se então à anterioridade. Aqui, ao invés, a *darkātum* é a posteridade¹⁷⁴. É o tempo posterior aplicado ao indivíduo, isto é, a descendência. Conforme podemos deduzir pelo significado etimológico do termo, a *darkātum* simbolizava o caminho – neste caso não desde o à frente mas sim para o atrás. Trata-se de uma expressão de posteridade que se apoia nas sequências genealógicas e numa lógica temporal linear e dinâmica¹⁷⁵. A *darkātum* representava possivelmente a descendência enquanto percurso traçado pelos membros de uma mesma família ou comunidade¹⁷⁶.

Não obstante a esperança depositada nos sucessores, o tempo de vida individual devia ser despendido procurando adiar a inevitabilidade da morte. A noção de fatalismo convivia com a ideia de que, cumprindo sábia, justa e obedientemente o papel social que lhe fora atribuído, o homem podia prolongar a sua vida na terra. Cumprir humildemente o seu papel é precisamente o que Gabêtum, sacerdotisa em funções durante o governo de Yasmah-Addu, promete fazer. Em *ARM X 1*, a serva do rei garante: «Eu serei feliz or[ando por ti até ao fim dos dias]¹⁷⁷». O vocábulo que traduz a ideia de «fim dos dias» ou «ciclo de anos» é *dāriš*¹⁷⁸. O mesmo sentido é empregue no documento *ARM X 115*. A carta endereçada pela sacerdotisa Yataraya a Šibtu exorta a «que a senhora do

¹⁷³ I, 5-14.

¹⁷⁴ Sobre as possíveis aceções temporais do termo, veja-se a nota 125, acima.

¹⁷⁵ Do mesmo modo, a palavra *tušātum* (sobre esta palavra, ver Jean-Marie Durand, *LPO 16*, p. 175 e)) poderá traduzir a ideia de gerações vindouras: aquelas que «saíam» do seio da actual. O vocábulo derivará do verbo *wašûm*, já aqui referido, e consistirá porventura numa formação do género taPRāS. Todavia, o termo aparece apenas no documento M.6182. Trata-se de um protocolo no qual se apresenta uma imprecisão contra o funcionário real Sûmû-hadû. Neste contexto, a *tūšātum* corresponde à sua «descendência» ou, mais correctamente, à sua «semente» (Cf. *CDA*, p. 411). A ela estão associadas as noções de renovação e de dinamismo, aspectos também presentes na própria concepção do mundo.

¹⁷⁶ Segundo um exemplo apresentado em *CAD*, era possível o termo *darkātum* seguir a palavra *nišû* («população») (vol. D, p. 115). Assim sendo, a palavra não dizia só respeito à descendência mas também às «futuras gerações».

¹⁷⁷ Tradução apoiada na proposta de Jean-Marie Durand apresentada em *LPO 18* 1216, p. 421.

¹⁷⁸ Segundo a proposta de reconstituição de Jean-Marie Durand (*ibidem*). Sobre o significado de *dārum*, veja-se *LPO 16*, p. 632c). *dārum* tem o sentido de «boucle totale d'un temps imparti» e não «temps indefini».

palácio dê vida à minha rainha por um ciclo de anos (*dār šanātim*), por amor de mim!»¹⁷⁹.

No fundo, o *dāriš* é o tempo reflectido na pessoa da sacerdotisa (no primeiro exemplo) e da rainha (no segundo caso). Trata-se de uma concepção de existência que define o tempo como um ciclo completo. Nele se circunscreve a experiência de cada indivíduo, como se de um reflexo pessoal do universo se tratasse. *dārum/dāriš* representa o ciclo da existência¹⁸⁰. Ele constitui a medida total, completa e finita, que cabia a cada homem.

Neste caso, tal como nos outros contextos onde encontrámos *dāriš*, são os deuses que possibilitam a extensão da vida dos sujeitos das orações¹⁸¹. A fórmula típica «Que Šamaš e Itûr-Mêr (...) te protejam e te concedam uma vida perpétua (*dāriš*), por amor de mim!»¹⁸², reflecte a esperança que o homem depositava na esfera celeste. O homem compreendia que dela dependia a sua possibilidade de sobrevivência.

A precariedade do poder e a inevitabilidade da morte

A impossibilidade de escapar à morte, de reverter ou antecipar esta fatalidade, tornava mais inquietante a noção de cumprimento de destino¹⁸³. A morte, que se concretizava num dia não especificado, decretado pelos deuses e por eles mantido secreto, traduzia-se, não raras vezes, na noção de castigo. Na versão standard da *Epopeia de Gilgameš*, Utnapištim explica ao herói: «Anunnaki, os grandes deuses,

¹⁷⁹ l. 7-10.

¹⁸⁰ Curiosamente, Jean-Marie Durand interpreta algumas referências ao destino de Yasmah-Addu (A.3696, *ARM* X 140 e possivelmente A.489) após a tomada de posse do novo rei Zimrî-Lîm, como uma alusão à sua morte. O verbo *wašûm* poderia ter, segundo o autor, o sentido figurado de «morrer». Ao dizer-se «depois de Yasmah-Addu ter saído (*û-š[û-û]*)» (A.3696, l. 20, *LAPO* 16, p.174m)) querer-se-ia dizer «depois de Yasmah-Addu morrer...». O autor baseia esta interpretação numa comparação com a linguagem jurídica elamita e com o documento *TCL* 6 1 r. 26 (que põe em paralelo os verbos *mâtum* [«morrer»] e *wašûm*). Este sentido é porventura mais evidente em M.6182, texto que representa um juramento do governador Sûmû-hadû, acusado de omissão de informação. Aí se estipula que a sua descendência seja destruída e morta ? ([*li-še*]-*šî-š[u]*) caso se prove a sua insinceridade. O *wašûm* («sair») poderia, segundo esta ordem de ideias, referir simultaneamente o nascimento e a morte, ou, se preferirmos, a saída (brotando da terra ou do ventre materno) e a saída (desaparecendo da terra). Já antes encontrámos a mesma ideia de «saída» associada a dimensões temporais distintas. Caso esta interpretação esteja correcta, a vida representaria, tal como *dāriš* o subentende, um ciclo – a experiência terrena que cabia a cada um. Devemos todavia ter presente que a «saída» poderá ter um sentido literal, correspondendo à partida do antigo governador do palácio real ou da cidade de Mari.

¹⁸¹ Em *FM* II 122, carta que o rei Hazzikkanum envia ao soberano mariota, sobressai este aspecto. Hazzikkanum afirma que a Senhora de Nagar protegia a sua existência e lhe garantia uma «vida perpétua».

¹⁸² *ARM* XIII 101, l. 3 e 5.

¹⁸³ O *ana šîmtim alākum*, «ir para o destino» = «morrer».

reuniram-se / Mammitum, a criadora dos destinos, fixou com eles os destinos. / Eles estabeleceram a morte e a vida / mas (o dia d)a morte não deram a conhecer»¹⁸⁴.

A proximidade dos dias em que se cumpria esta fatalidade podia ser revelada pela divindade, na forma de uma profecia. Do interrogatório levado a cabo por Šibtu em ARM XXVI/1 212, a rainha retirara a seguinte conclusão: «Os seus dias (de Hammurabi) estão próximos. Ele não viverá»¹⁸⁵. O contexto desta epístola parece-nos claro. Já antes nos referimos a ele. Decorriam então os anos finais do governo de Zimrí-Lîm. As relações entre as cortes de Mari e da Babilónia ter-se-iam esfriado e o rei de Mari temia um ataque por parte deste seu ex-aliado. Ao conspirar contra o lugar-tenente de Mari, Hammurabi insultara e transgredira a vontade dos deuses. A sua infracção suscitara uma intervenção divina – «o meu senhor verá o que o deus fará a este homem»¹⁸⁶ – e determinara a iminência¹⁸⁷ da sua morte¹⁸⁸. A morte não se insere aqui nos padrões normais. Normalmente, o homem morria após ver cumprido o tempo (natural) de vida que supostamente lhe fora reservado, ou seja, após cumprir o seu destino. Neste caso, não se verifica o *ana šîmtim alākum*, a possível morte natural¹⁸⁹. Ao invés, a divindade é forçada a intervir de forma a repor o equilíbrio e a ordem. A falta humana leva, pois, à antecipação da morte de Hammurabi, traduzindo a ideia de castigo divino.

Ter um tempo (*ūmum*) que paulatinamente se esgotava significava desempenhar com sucesso a função social definida no conceito de *šîmtum*¹⁹⁰. Assim se compreende a necessidade expressa anteriormente de cessar o tempo («os dias») de Hammurabi, rei faltoso¹⁹¹. A vida correspondia, então, ao tempo que o *šîmtum* previa e permitia a cada

¹⁸⁴ *Epopéia de Gilgameš*, tabuinha X, l. 319-321.

¹⁸⁵ ARM XXVI/1 212 em Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 85.

¹⁸⁶ *idem*, *ibidem*.

¹⁸⁷ A proximidade (*qerēbum*).

¹⁸⁸ Esta ideia está também presente na *Epopéia de Gilgameš*. Ut-napištim alerta o herói para o facto das suas deambulações e constante tristeza não o levarem a lado nenhum. Pelo contrário, tal angústia só o prejudicaria. Como o próprio refere, com ela «aproximas o fim dos teus dias»; à letra: «aproximas a distância dos teus dias (*ru-qu-tu tu-qar-ra-ab* [do verbo *qerēbum* D] UD.MEŠ-ka)». Veja-se a *Epopéia de Gilgameš*, versão standard, tabuinha X, v. 300.

¹⁸⁹ Segundo CDA, p. 373 e CAD Š/3, p. 16, *šîmtu* 3a).

¹⁹⁰ A ideia de que o homem tinha um tempo definido está também presente no discurso bíblico. Vejamos alguns exemplos: «Se os seus dias estão contados, e definido o número dos seus meses, se fixaste um limite que ele não ultrapassará» (Job 14, 5); «Dai-me a conhecer, Senhor, o meu fim e a medida dos meus dias» (Salmos, 39, 5). A imagem dos «dias determinados» ou «contados» é, por conseguinte, comum ao imaginário semita ocidental e oriental. É certo que também no período paleo-babilónico, num contexto mesopotâmico, encontramos testemunhos desta concepção. Com efeito, a Gilgameš pertence a seguinte declaração: «Quanto à humanidade, os seus dias estão contados (*ma-nu-ú u₄-mu-ša*)» (*Epopéia de Gilgameš*, versão paleo-babilónica, tabuinha de Yale, v. 142).

¹⁹¹ O mesmo destino terá sido decretado à Babilónia num oráculo revelado a Isaías: «os teus dias não serão prolongados».

um, sem que tal comprometesse a estabilidade da ordem cósmica. Os dias eram essa medida – a soma total da vida. A morte – o fim – avizinhava-se quando os mesmos estavam «próximos» (*qerbū*)¹⁹² (facto constatado pela própria Šibtu, que remata as conclusões da sua consulta oracular com a seguinte afirmação: «ele não viverá»). Assim sendo, *ūmū* compreendia o limite desconhecido¹⁹³ da existência individual. Nesta lógica, podemos afirmar que representava um reflexo mais íntimo do tempo cósmico (*ūmum*)¹⁹⁴.

Na realidade, *ūmum* traduzia a ideia de um tempo que se sucedia ininterruptamente e que se dirigia inelutavelmente para esse momento predefinido: aquele em que se cumpriria o propósito final traçado no *šīmtum*. Como acabámos de ver, quando precipitado, o fim (o dia do fim)¹⁹⁵ podia corresponder a uma necessidade de asseverar a ordem e evitar a diluição do equilíbrio cósmico. Em *ARM XXVI/1* 196 presenciamos um destes momentos: a queda de Ešnunna, potência rival de Mari, é sentenciada por Dagan à sua divindade políade, Tišpak. O anúncio da ruína de Ešnunna tem por base a revelação da chegada do seu dia: «O teu dia passou. Encontrarás o teu dia (tal) como Ekallātum»¹⁹⁶. *ūmum* (o «dia») assinala o fim: ele representa a queda do poder de Ešnunna e do jugo imposto a Mari. No fundo, simboliza a sua morte política. Contudo, devemos ter presente que há, neste documento, duas referências ao *dia*¹⁹⁷, sendo que a primeira se refere a um tempo passado («o teu dia passou»), apontando

¹⁹² A sorte de Hammu-rabi contrasta com a do herói diluviano Utnapištum. Zi.u₄.sud.rá (como era conhecido nos relatos sumérios) encontrara a felicidade depois de presentear os deuses com os seus sacrifícios e louvores. Como recompensa, Zi.u₄.sud.rá pudera viver uma «vida (zi) de dias (u₄) duradouros (sud)». Ao invés, Hammu-rabi transgredira a vontade divina. Como consequência, o rei da Babilónia vira decretada a redução da sua vida. Os «dias que estão próximos» contrastam com a ideia dos «dias que serão longos» (UD.MEŠ-šu GÍD.DA.MEŠ) (ver *CAD K*, p. 371).

¹⁹³ Porventura alterável.

¹⁹⁴ Os «dias» podiam aliás marcar uma época. Em A.2126, é o tempo (de reinado) de Zimrî-Lîm e de Yahdun-Lîm que caracteriza a situação política da cidade de Azirân: «Esta cidade, não foi no tempo do nosso senhor (*ina ūmī bēlīne*) que nós atámos a bainha do traje do nosso senhor. Foi desde o tempo de Yahdun-Lîm (*ištu ūmī-ma* Yahdun-Lîm)». Veja-se a l. 5-9 do texto editado por Dominique Charpin em *RAI* 43, 1998, p. 95, n. 17. O tempo total divide-se em duas fases distintas, em dois reinados diferenciados: o de Zimrî-Lîm e o do seu «pai» Yahdun-Lîm. Esta acepção de *ūmum* poderá ter um duplo significado: poderá referir o tempo como o período assinalado pelo governo do monarca ou o tempo que caracterizara a sua própria vida, os seus «dias».

¹⁹⁵ No mito sumério de Enlil e Nam-zid-tara o redactor afirma que: «the day of a human being is always getting closer» (*ETCSL* 5.7.1, l. 20. A expressão suméria ud [al-]ku-nu corresponde à acádica *ūmū qerbū*, que encontramos em *ARM XXVI/1* 212.). O *dia* aqui expresso correspondia ao momento em que o homem finalizava a sua existência no mundo terreno e dava início à sua estadia no infra-mundo.

¹⁹⁶ Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 47-48.

¹⁹⁷ *idem*, p. 342.

porventura para o sua história de influência política na Mesopotâmia¹⁹⁸. Há dois aspectos antagónicos de *ūmum* a ter em conta.

Em conclusão, *ūmū* (os «dias») compreendiam a medida da vida ou o período de actividade de qualquer elemento do *cosmos*. Já o *dia* podia representar o (tempo d)o fim – a morte – que concluía a função social e política do indivíduo (ou da entidade política) no *cosmos*. Assim sendo, *ūmum* poderá ter os sentidos simétricos de «vida» (os «dias», no plural) e de «morte» (o «dia» [do julgamento] final). Na conjugação dos opostos reside, novamente, a ideia de totalidade: a vida + a morte = à existência.

A *ūmum* correspondia, em suma, a extensão de *ser* facultada pela esfera celeste a cada um. Num nível mais amplo, *ūmum* podia eventualmente representar a materialização do próprio *cosmos*¹⁹⁹.

¹⁹⁸ Ou, num contexto mais estrito, sobre a região sul do médio Eufrates e o delta do Habur.

¹⁹⁹ As composições sumérias *Lugalbanda na caverna da montanha* (ETCSL, 1.8.2.1) e *Debate entre o pássaro e o peixe* (ETCSL, 5.3.5) têm em comum o facto de iniciarem com a expressão temporal «naqueles dias antigos». Também em *Gilgameš, Enkidu e o Infra-mundo* (ETCSL 1.8.1.4), este tempo remoto, que podemos traduzir mais genericamente como «dias longínquos», «dias de antanho», o tempo em que «as coisas necessárias ainda não haviam sido propriamente cuidadas» (l. 4), é assinalado pelos signos UD e UL, que têm em acádio a transliteração *ūmum* e *šiātīm*. Ora, este *ūmum* corresponde, como facilmente se depreende, ao passado mais longínquo, à formação dos fenómenos (das «coisas necessárias», *niĝ₂* significa *mimma* «qualquer coisa») do *cosmos*. De facto, teria sido este o tempo em que «An had taken the heavens for himself» (l. 11) e «Enlil had taken the earth for himself» (l. 12).

Capítulo 2 – A MEMÓRIA E A CONSTRUÇÃO DO DISCURSO HISTÓRICO

2.1. O passado como referência

Para o homem amorrita, recordar o passado constituía uma forma fundamental de firmar a sua identidade e de compreender o mundo que o rodeava. As relações estabelecidas pelos amorritas no mundo próximo-oriental e o percurso que os levava aos territórios da Síria e da Mesopotâmia representavam aspectos importantes da sua história, que se devia manter viva sob pena de comprometer a sua própria sobrevivência (i.e. a sua identidade).

Os exemplos referentes à evocação do passado pertencem, na sua grande maioria, ao reinado de Zimrî-Lîm, aquele que está melhor representado nos *Arquivos Reais de Mari*. Todavia, algumas importantes referências podem também ser recuperadas na correspondência da dinastia dos epónimos.

A evocação do passado em contexto diplomático

Grande parte das menções ao passado datadas do período de Zimrî-Lîm provém do início do seu governo, uma altura em que o novo rei precisava de se afirmar perante os seus parceiros diplomáticos, ou de momentos conturbados em que a estabilidade do reino estava em causa. O olhar que o amorrita deitava ao passado tinha um propósito essencial: compreender as virtudes e vicissitudes do tempo e usá-las em proveito do seu bem estar. As lições que se podiam retirar da história eram cruciais para entender o quotidiano sociopolítico e alimentar alguma esperança quanto ao futuro. Aliás, era no passado que o homem amorrita se refugiava de modo a adquirir a serenidade necessária para enfrentar o correr dos tempos. Assim, não estranhemos que episódios como as longas guerras que se haviam travado em nome da estabilidade e da paz (nomeadamente os conflitos contra os benjaminitas, que ocuparam os primeiros anos do governo de Zimrî-Lîm) fossem eventos temidos, que careciam de cuidada atenção e reflexão. Neste sentido, a exortação patente em *ARM XXVI/1 39*, carta enviada por Nâhimum²⁰⁰, reflecte uma interessante visão da história: «É de modo sincero que vós fazeis o mal e, quando se trata da paz, pilhais os vossos companheiros? Um dia de paz demora (a

²⁰⁰ Chefe uprapeu. Devido a uma lacuna no texto não nos é possível saber ao certo a quem é dirigido este discurso. A carta insere-se no contexto da tensão que se segue às guerras benjaminitas.

chegar) e a guerra só nos causa preocupação. Vós sabeis: se houver distúrbios, nunca (mais) haverá calma e o futuro será mais duro que o passado»²⁰¹.

A expressão «o futuro será mais duro que o passado» (*warkītum eli pānītum imarraš*) assemelha-se a um provérbio tradicional mencionado algumas vezes nos *ARM*: «o depois ultrapassou o antes» (*eli ša pānānu warkūtum itetru*)²⁰². O verbo *watārum* («ultrapassar») é, na fórmula patente em *ARM XXVI/1 39*, substituído por *marāšum* («tornar-se difícil/árduo»). Ora, este documento fornece-nos alguns dados essenciais. Em primeiro lugar, julgamos entrever uma discordância entre um discurso mais programático e ideológico, no qual se apelava à guerra heróica e viril, e um discurso mais pragmático, no qual a guerra era naturalmente sentida como causa de aborrecimento²⁰³. Em segundo lugar, e como temos vindo a referir, o futuro (*warkītum*) era tremendamente receado pelo homem amorrita. Na realidade, o futuro era construído à imagem do passado (*pānītum*), que se julgava ter sido bem menos difícil do que o que o futuro poderia vir a ser. A imagem do combate primordial entre Addu e o Têmtum, entre a ordem e o caos, era certamente uma referência importante, que pretendia relembrar a desordem em que o mundo poderia voltar a mergulhar. Assim, é evidente que o homem caminhava para este depois (*warkītum*) com enorme preocupação, medindo cada passo, julgando cada decisão, temendo que um ruptura abrupta pudesse comprometer todo o percurso traçado desde esse momento mítico em que se configurara a natureza do mundo.

O passado servia, portanto, de exemplo. Nele se procurava um modelo, uma referência positiva ou negativa. A carta mencionada no ponto anterior, *FM II 118*, referente às relações entre o rei de Kurdâ, Simah-ilânê, e o monarca mariota, Zimrí-Lîm, constitui um ponto de partida importante para as reflexões sobre o passado que pretendemos expor. O documento em questão é um bom exemplo de como a história

²⁰¹ I. 32-40.

²⁰² Vejam-se as cartas de Inib-šarri *ARM II 113* e *X 76*. A princesa mariota queixava-se ao seu pai pelo facto de ter sido relegada pelo seu marido, rei do Ašlakkâ, em Nahur. No seguimento deste episódio, a sua condição e o seu sustento ter-se-iam visto drasticamente comprometidos. Inib-šarri alegava que «o (que se passou) depois ultrapassou o (que houve) antes». André Finet («Citations littéraires dans la correspondance de Mari», *RA* 68, 1974, pp. 45-46) terá considerado este provérbio como uma citação literária do mito *Atra-Hasis*, hipótese que foi contestada por Jean-Marie Durand (cf. *LAPO* 18, p.467c)).

²⁰³ Em termos ideológicos será porventura possível traçar uma distinção entre a mentalidade expressa por Hammu-rabi no seu «código», certamente influenciada pelo modelo acádico, e a mentalidade mais amorrita. Para o rei da Babilónia, os combates eram uma fonte de instabilidade que se devia extinguir: «eu aniquilei os inimigos em cima e em baixo, (eu) contive as batalhas (CH, epílogo XXIV R, l. 30-32). Para os amorritas, a guerra era a forma de vida nómada por excelência, um meio essencial de garantir a sua subsistência (por meio das pilhagens).

influiu nas relações políticas estabelecidas entre os diversos reis. O aspecto mais importante prende-se com o facto do discurso apresentado na epístola provir não do próprio monarca mas sim do seu país. Relembremos a sua alocução: « Nós devemos ter em conta o que se passou nos nossos tempos antigos (*ša aq-da-mi-ni-ma*). Antigamente (*pānānum*), Yahdun-Lîm e Aštamar-Addu escreviam entre eles como irmãos. Agora (*inanna*), tu, escreve-lhe como irmão!”».

Não é de estranhar que no Numhâ, uma espécie de conservatório das antigas tradições tribais, a voz do país tivesse tanto ou mais peso que a do próprio rei²⁰⁴. Na verdade, o país representava a consciência da sua história, a memória do seu passado. O que se sugere ao rei é precisamente que o passado (*pānānum*) seja posto em confronto com o presente (*inanna*). O modelo de relação diplomática devia ser semelhante ao que prevalecera no tempo dos antecessores dos actuais reis. Este tipo de formulação *pānānum*²⁰⁵... *inanna* é recorrente na evocação do passado (veja-se a tabela 1., em anexo). Nela se denota a existência de uma constante confrontação entre o que fora *antes* e o que deveria ser *agora*. O homem amorrita não esquecia nunca a sua história, nem o poderia. Aí residia a sua identidade, a sua essência.

Na realidade, à evocação do passado em contextos de celebração de alianças não será alheia a recordação da solidariedade tribal que unira diferentes famílias²⁰⁶. Cada aliança era estabelecida *adi balṭāku* («até que eu seja vivo»)²⁰⁷, ou seja, pelo período de vida de um soberano, e não *ad aeternum*. A ascensão de um novo rei devia levar a uma renovação do compromisso²⁰⁸. Assim, recordar o tempo anterior significava, na prática, elevar a solidariedade ancestral estabelecida pelos antepassados e reclamar a sua continuidade.

Neste contexto, podemos perguntar se esta evocação da história não teria, em certo sentido, um papel semelhante àquele que teriam os textos literários no *kispum*, isto é, a celebração da família. De facto, as duas dinastias deviam unir-se lembrando o bem que havia prevalecido outrora e que fizera estreitar os seus laços tribais. A

²⁰⁴ Veja-se A.3577.

²⁰⁵ Ou formas semelhantes.

²⁰⁶ Veja-se a opinião expressa por Jean-Marie Durand em «La conscience du temps et sa commémoration en Mésopotamie: l'exemple de la documentation mariote», *Akkadica* 124, 2003, p. 8.

²⁰⁷ Exemplo do tratado estabelecido entre Atamrum do Andarig e Zimrî-Lîm: A.96, l. 5.

²⁰⁸ As alianças eram estabelecidas entre soberanos (como representantes da sua família alargada) e não entre estados.

recordação do passado mais não era do que um meio de celebrar a identidade comum (uma *salātum*) que se firmara entre ambas as famílias.

Num domínio mais meridional, assistimos a um discurso algo semelhante. Aquando da imposição de Zimrî-Lîm em Mari, muitos terão sido os monarcas que se lhe dirigiram com a clara intenção de estenderem sobre ele a sua soberania. É neste contexto que vemos o soberano ešnunnita, Ibâl-pî-El II, enviar ao recém-imposto Zimrî-Lîm o seu apoio militar e, bem mais sintomático da sua ambição hegemónica, um trono, símbolo da sua protecção suserana. O discurso adoptado por Ibâl-pî-El II pretendia evidenciar a legitimidade e excelência da sua oferta, tomando como referência um cenário passado: «Eis que te fiz enviar um grande trono ... insígnia da realeza: Senta-te nesse trono! Que os reis que são teus vizinhos vejam e constatem como Ešnunna é a tua grande aliada. E tal como o teu pai Yahdun-Lîm agarrou a bainha da casa de Tišpak e se tronou forte e engrandeceu o seu país (...) tu serás o meu filho, não deixarás de me procurar e agarrarás a minha bainha»²⁰⁹.

A aliança proposta não devia ser somente parecida à que se havia estabelecido anteriormente, devia ser-lhe idêntica. O passado serve de analogia para o presente. Este aspecto é sublinhado pelo advérbio *kîma* («como»). Tratava-se de uma proposta de reprodução da conjuntura anterior, de uma repetição do cenário que se havia verificado no passado. Naturalmente, essa conjuntura pendia a favor do rei de Ešnunna. Ibâl-pî-El II propunha, pois, que Zimrî-Lîm fosse tal e qual como o seu pai Yahdun-Lîm, ou seja, seu «filho»²¹⁰. A reconstituição da aliança que prevalecera no tempo do seu predecessor seria assinalada pela repetição do acto de compromisso: Zimrî-Lîm devia «agarrar a bainha» (*sissiktî taššabtu*), tal como Yahdun-Lîm o fizera (*sissikti é išbatu*).

Outros exemplos são talvez mais sintomáticos desta necessidade de se seguir o passado: assim, em ARM XXVI/2 401, o rei Atamrum, de Allalah e Andarig, propunha a Išme-Dagan que se reformulasse a antiga aliança entre as duas cortes, reproduzindo as circunstâncias anteriores: «Tu és **como** Samsî-Addu e eu sou **como** Warad-Sîn, o seu servo. Entregarei todo o país às tuas mãos e eu serei o teu servo»²¹¹. Eis a política de compromisso pretendida:

²⁰⁹ A.1298⁺, col. iii, l. 28-35.

²¹⁰ Num contexto diplomático.

²¹¹ l. 14-17.



Um aspecto importante, ainda referente à oferta de Ibâl-pî-El II, prende-se com o facto do monarca sublinhar que Yahdun-Lîm «agarrou a bainha da **casa** de Tišpak». Como sabemos, Tišpak era a divindade tutelar de Ešnunna, pelo que o governo do país era muitas vezes designado sob esta forma. A casa (*bītum*) é em acádico uma palavra ambígua, como já anteriormente vimos; poderá ter aqui os significados ambivalentes de «casa» (numa acepção física)²¹³, «família» (numa acepção social) ou «dinastia» (numa acepção política). A aliança não era exclusiva aos dois reis. Todos os membros da casa, toda a família real e, inclusivamente, todo o grupo social sob a alçada do rei deviam ser englobados por este compromisso. As declarações de Hammu-rabi da Babilónia em ARM XXVI/2 449 concordam com esta ideia: «Desde há muito tempo (*ištu pāna u warka*), a cidade de Mari e a Babilónia são uma só casa e um só dedo»²¹⁴. A aliança duradoura entre Mari e a Babilónia não é retratada segundo os reis que a haviam concluído mas sim consoante as cidades²¹⁵ que através dela se teriam unido.

Mas nem sempre o passado era tido como um modelo positivo. Este último documento é um bom exemplo da forte noção histórica revelada através das cartas de Mari. É também um exemplo de como, por vezes, se exortava a contrariar o passado. A missiva insere-se no contexto das negociações da paz entre as cortes de Mari e da Babilónia, em ZL 5. Em vésperas de se selar o compromisso, ambos os soberanos apontavam o passado como uma fonte inestimável de conhecimento. As hesitações demonstradas por ambas as partes prendiam-se em grande medida com a história acidentada das relações políticas entre as suas dinastias. Não obstante, a experiência de outrora podia também apresentar modelos políticos concretos no sentido de aproximar as actuais gerações e de aperfeiçoar aquele que havia sido um passado de tensões. Vejamos.

²¹² Pai de Atamrum (?) e anterior rei de Allahad.

²¹³ O palácio.

²¹⁴ A expressão «um só dedo» traduz a união entre duas potências. ARM XXVI/2 449, l. 14-15.

²¹⁵ Capital do poder.

O discurso apresentado por Hammu-rabi aos embaixadores de Mari²¹⁶, em *ARM* XXVI/2 449, sublinha a sua verdadeira estima pela «casa» de Mari: «Em todo este tempo (*ištu pāna ana warka*), esta casa cometeu algum mal contra a cidade de Mari? E existiu alguma disputa entre a cidade de Mari e a Babilónia? Desde há muito tempo (*ištu pāna ana warka*), a cidade de Mari e a Babilónia são uma só casa e um só dedo (...) Mas enquanto que agora (*kīma ša inanna*)²¹⁷ Zimrî-Lîm me apresenta os seus relatórios completos e fala comigo correctamente, anteriormente (*pānānum*), o seu pai e o seu avô não apresentavam os seus relatórios completos a esta casa. Desde o dia (*ištu ūmim*) em que Zimrî-Lîm se voltou para mim e se prontificou a falar comigo, não houve, da minha parte, nenhuma falta ou agressão contra ele»²¹⁸.

Como vemos, o monarca babilónio contrasta a situação actual, na qual reinava a sinceridade e a paz, com a conjuntura anterior, durante a qual os antecessores de Zimrî-Lîm não apresentavam à sua casa os seus «relatórios completos». O acto de ocultar informação é tido como um sinal claro da desonestidade e da tensão existente outrora entre as duas cortes. Assim, o agora (*inanna*) destacava-se nitidamente do antes (*pānānum*). Esta alocução evidencia, em última instância, o temor de que as relações amigáveis, que em breve seriam seladas pelo juramento divino, pudessem soçobrar. Perante a ameaça de ruptura, Hammu-rabi evidenciava a excelência do *inanna* (actualmente). Efectivamente, «agora», «desde o dia em que»²¹⁹ Zimrî-Lîm se voltara para ele²²⁰ não existira nenhuma falta, nenhum mal.

Por seu turno, pela boca dos seus embaixadores, Zimrî-Lîm fazia ver que ele próprio havia dedicado grande atenção ao seu aliado, tentando engrandecê-lo de diversas formas: «Como desde há muito tempo (*kīma-ma ša ištu pāna*) eu não paro de te dizer, tu não reparaste há muito²²¹ quais são os propósitos do meu senhor? Agora (*inanna*), de acordo com o bem que o meu senhor te fez, e como ele te honrou, fala

²¹⁶ Yanšib-Addu e Iši-Addu, encarregados de levar a cabo, na Babilónia, as negociações em nome do rei de Mari.

²¹⁷ *kīma ša* pode ter o sentido de «como se...» (*CDA*, p. 158 e *CAD K*, *kīma ša*, pp. 365-366).

²¹⁸ l. 12-21.

²¹⁹ Há vários exemplos de expressões que enfatizam o momento do início (de um acto político) através da fórmula *ištu ūmim* X. Salientamos as afirmações «desde o dia em que entraste no trono» (*ištu ūmim ša ana* ^{gis} *gu.za tērub* [*ARM* VI 33]) ou «desde o dia em que me instalaste nesta realeza» (*ištu ūmim ša ana tēm* *lugal-rūtim taškunanni* [*ARM* XXVIII 153]) e «desde o dia em que agarrei o pano do hábito do meu senhor» (*ištu ūmim ša qāran tūg bēlīya ašbat* [*ARM* XXVIII 103]) ou expressões semelhantes (*ARM* XXVIII 60). *ištu ūmim* assinala, enfim, a contagem do tempo a partir de um momento iniciático, nestes casos, aquele em que o rei fora entronizado ou em que dois parceiros políticos haviam iniciado a sua história em comum.

²²⁰ Podemos interpretar esta declaração como uma expressão da aliança entre os dois soberanos.

²²¹ *ina urrukim* pretende sublinhar o tempo que se passou.

correctamente com o meu senhor; compromete-te²²² relativamente às cidades que o *sukkal* do Elam, teu pai, lhe doou e que tal se processe com sinceridade»²²³.

Novamente, constata-se uma forte pressão no sentido de que o *inanna* decorresse de modo pacífico; isto é, não se pretendia comprometer todo um historial de boas relações entre os dois monarcas. O *inanna* devia seguir o passado mais imediato (da actual geração, no qual o bem havia sido a prática corrente de parte a parte²²⁴) e afastar-se do passado mais longínquo (das gerações anteriores, no qual imperara a desconfiança e a falta de clareza). No entanto, as negociações estariam dependentes da aceitação, por parte de Hammu-rabi, da cidade de Hît como possessão mariota. O monarca babilónio não pretendia abrir mão desta importante localidade. Prevendo um impasse, Hammu-rabi propunha uma solução baseada no modelo vigente durante o reinado de Samsî-Addu: «Não menciones Hît! Tal como antigamente, quando Samsî-Addu (*lū kīma pānētim ša inūma SA*) arrancou a cidade de Rapîqum das mãos do homem de Ešnunna e ma deu, desde então (*ištu ūmīšu*), as minhas guarnições permaneceram aí; agora (*inanna*), que elas continuem a permanecer. Tal como nessa altura (*kīma ina ūmīšu*), as guarnições de Samsî-Addu permaneceram (no local), agora (*inanna*), que as guarnições de Zimrî-Lîm aí permaneçam»²²⁵.

Ao contrário do que geralmente se testemunha nas cartas de Mari, o reinado de Samsî-Addu não é aqui retratado como um modelo negativo²²⁶, mas sim como um exemplo a seguir. Temos de ter presente o facto do longo período de domínio de Hammu-rabi englobar tanto o governo de Zimrî-Lîm como o do seu predecessor Samsî-Addu. O soberano entretivera relações com ambos. Neste sentido, encontrava-se numa posição privilegiada para pesar de forma mais apropriada os prós e os contras do passado e avaliar os episódios ocorridos com ambas a casas. Neste caso, a memória não é inspirada no relato de terceiros mas sim derivada de uma experiência vivida.

Assim sendo, Hammu-rabi propunha um modelo que, segundo a sua opinião, obtivera sucesso e permitira estreitar os laços entre os dois países: a posse conjunta de

²²² Ou seja, realiza o *lipit napištim*.

²²³ l. 45-50.

²²⁴ Assim reivindicavam os dois partidários.

²²⁵ l. 61-65.

²²⁶ Durante o reinado de Zimrî-Lîm, o governo de Samsî-Addu, seu grande adversário, era frequentemente julgado como um período negro da história da Síria-Mesopotâmia. O regresso a uma conjuntura semelhante devia ser evitado a todo o custo. Veja-se, a título de exemplo A.2119: «esta casa (de Ešnunna) começou a agir tal como Samsî-Addu; ela constantemente fixa as suas fronteiras (...) Esta casa está cheia de falsidades» (l. 13-15 e 21).

Hît. Em suma, esta missiva evidencia como o passado podia influir no desenrolar das relações diplomáticas. De salientar ainda a forte consciência histórica que transparece neste documento. Senão, vejamos.

As negociações iniciam com a afirmação das boas relações entre as casas de Mari e da Babilónia. A sua associação recuava a tempos idos (*ištu pāna ana warka*)²²⁷. Há, porventura, uma vontade de enaltecer esta ligação, fazendo-a passar por uma união quase intemporal²²⁸. Após este início mais genérico, evocam-se, com mais precisão, os reinados anteriores, remontando ao avô do actual monarca mariota. Pretendia-se com isto dar relevo à dinastia; a família era considerada como um grupo que partilhava uma mesma identidade. Como tal, a conduta de um membro podia dar indícios sobre as intenções políticas de outro²²⁹. Não obstante, considerando que o tempo correspondia a um suceder de ciclos ininterruptos, isto é, a sucessivos reinados, cada monarca devia ser julgado segundo o seu próprio tempo. Assim, embora os governos de Yahdun-Lîm e de Yarîm-Lîm tivessem sido algo obscuros no respeitante à sua ligação com a Babilónia, o reinado de Zimrî-Lîm prometia romper com esta tendência. A esta linha sucessória, interpunha-se o governo de Samsî-Addu, que, claro está, não é mencionado por Hammu-rabi quando o mesmo alude à memória longínqua da união entre as duas casas. Samsî-Addu não era membro da mesma dinastia, pelo que não contribuíra para um mesmo modelo identitário, dinástico ou temporal.

Contudo, é precisamente a este soberano que Hammu-rabi recorre quando pretende apresentar uma solução para o caso de Hît. O passado revelara ser profícuo no entendimento entre Hammu-rabi e Samsî-Addu²³⁰. Podemos, por conseguinte, especular se não há aqui uma espécie de «manipulação» ou «uso» do passado. A ele, Hammu-rabi não recorre simplesmente para sublinhar a genuinidade da relação prestes a consolidar (uma relação que se construíra desde tempos longínquos com a dinastia Lîm). Para sublinhar a mais valia da reconstituição do modelo de Rapîqum (um modelo imposto

²²⁷ A editora de *ARM XXVI/2* 449, S. Lackenbacher, escolhe a tradução «depuis toujours» (p. 366).

²²⁸ Este tipo de discurso não se resume a esta epístola. *ištu pāna u warka* utiliza-se frequentemente como afirmação introdutória, servindo o propósito de fixar o tom do resto da epístola. Com esta fórmula pretendia-se reclamar uma herança política que recuava a tempos imemoriais. Vejamos *ARM XIII* 143: «Desde sempre (*ištu pāna u warka*), a cidade do Talhayûm pertence ao meu senhor; não é um feito de hoje. No tempo de Yahdun-Lîm, teu pai, Yakûn-Mêr, o servo do teu pai (...) exercia aqui o cargo de chefe da região» (l. 3-5 e 7-9). A carta segue o mesmo tipo de formulário que *ARM XXVI/2* 449. Só após um breve prelúdio é que o redactor se concentra no período concreto de Yahdun-Lîm. Sobre *inûma* NR, veja-se o ponto 2.2. da parte II.

²²⁹ Veja-se *ARM II* 49, onde Işme-Dagan é comparado ao seu pai Samsî-Addu e onde as suas pretensões se identificam.

²³⁰ Pelo menos a dada altura.

pela casa dinástica que «usurpara» o trono à família legítima de Mari, a sua futura aliada) Hammu-rabi não hesitava em evocar o ilustrativo *pānānum*. Este modelo era legítimo precisamente porque a história se encarregara de demonstrar os seus benefícios para o rei da Babilónia. O passado é, pois, moldado consoante as aspirações do monarca.

De salientar, por último, que o reinado de Samsî-Addu constituiu um marco na história política do mundo próximo-oriental. A sua morte assinala o romper com um período de hegemonia imposto pelo reino de Alta Mesopotâmia e o despontar de uma nova fase política no mundo siro-mesopotâmico. Após a sua morte, a teia de relações políticas muda drasticamente. Assim, não é de estranhar que esse momento, aquele em que Samsî-Addu falece, fique gravado na memória dos governantes do Próximo Oriente e sirva amiúde como uma importante referência temporal²³¹. Este aspecto sobressai em *ARM XXVI/2* 303. Yamšûm dirige-se ao rei do Ilân-Şûrâ, alegando toda a honra que Zimrî-Lîm lhe concedera: «Desde que Samsî-Addu morreu (*ištu* Samsî-Addu *imûtu*), há quatro reis poderosos. Mas, das filhas de Yahdun-Lîm, eles não desposaram duas»²³².

De facto, a morte de Samsî-Addu mudara o panorama político da Síria e da Mesopotâmia. Após a sua queda, assistira-se à ascensão de quatro reis poderosos²³³. A epístola salienta, para além desta referência temporal, o estatuto de topo das filhas de Yahdun-Lîm, a «raça» real legítima de Mari. Desposar uma das descendentes do histórico líder do médio Eufrates era uma honra à qual nem todos podiam aspirar. No entanto, Hâya-Sûmû do Ilân-Şûrâ contraiu matrimónio com duas. A história encarregara-se, como vemos, de perpetuar a memória de Samsî-Addu, o grande rei, e de patentear a autoridade do sangue da família Lîm.

A evocação do passado em contexto profético

A evocação de um acontecimento passado podia também servir para justificar uma profecia. Em *ARM XXVI/1* 199, a deusa Dîrîtum dirige-se a Sammêtar, expondo-lhe os seus receios relativos às intenções de Zimrî-Lîm: «(As circunstâncias são) como

²³¹ Dominique Charpin, «L'évocation du passé dans les lettres de Mari», in J. Prosecky (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale; Prague, July 1-5, 1996*, Prague, Oriental Institute, 1998, p. 92.

²³² l. 20'-23'.

²³³ Possivelmente Yarîm-Lîm do Yamhad, Amût-pî-El de Qatna, Hammu-rabi da Babilónia e Rîm-Sîn de Larsa. Veja-se *ARM XXVI/2*, p. 58j).

anteriormente (*kīma ša ina pānītim*), quando os Benjaminitas desceram e se instalaram em Saggarrātum e eu disse ao rei: “Não firmes tratado com os Benjaminitas. Enviá-los-ei para a disseminação dos seus ninhos e o rio aniquilá-los-á por ti”. Agora (*inanna*), sem interrogar o deus, ele não deve prestar juramento»²³⁴.

Tal como acontece amiúde no registo diplomático, também aqui a deusa faz uso de um precedente de modo a conquistar a atenção do rei. A situação era, segundo a própria, idêntica (*kīma*) à vivenciada no passado (*ina pānītim*). Anos antes, os benjaminitas haviam-se envolvido num conflito com o rei de Mari. Nessa altura, Dîrîtum aconselhara o monarca a não firmar com eles um tratado. A deusa garantira que os mesmos seriam derrotados. E assim fora. Os benjaminitas haviam sido vencidos e os seus «ninhos» dispersos. Ora, actualmente, o rei encontrava-se numa situação semelhante. O soberano de Ešnunna propunha concluir com ele a paz. Dîrîtum aconselhava precaução. O rei não se devia precipitar, tal como não o fizera no passado.

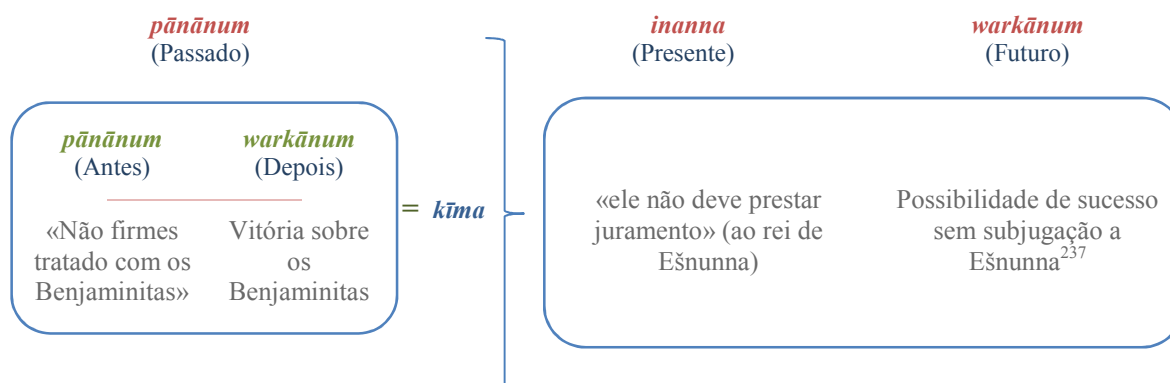
Este documento é interessante no sentido em que evidencia o claro envolvimento da divindade no curso dos acontecimentos, aqui meramente como conselheira. A deusa revela, para além do mais, uma forte consciência histórica. É ela, como depositária de todo o saber passado, que recorda ao rei a importância do *pānānum* e sublinha a clareza com que se podia, de longe, observar a evolução dos factos passados. O passado permitia compreender que havia uma solução conveniente para o presente e possibilitava ao soberano encarar o futuro como uma promessa de bem-aventurança. Essa promessa, claro está, concretizar-se-ia apenas porque a divindade permanecia a seu lado, ao longo do tempo, servindo-lhe de amparo. Os deuses eram, por isso mesmo, também eles, memória viva do tempo, memória histórica.

Efectivamente, no exemplo em questão, constatamos que, já no passado, Dîrîtum aconselhara o rei («eu disse...»), predizendo o futuro que lhe estava reservado. O vaticínio da deusa concretizara-se. Como tal, a sua profecia actual era totalmente legítima. Transparece no documento a ideia de uma reprodução do passado. Os intervenientes haviam mudado mas as circunstâncias eram iguais. A história apresentava-se, pois, como uma repetição dos factos. Ou assim o amorrita o interpretava²³⁵. A persistência das coisas, em determinada medida, transmitia-lhe

²³⁴ Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 55.

²³⁵ Assim se alimentava a certeza, por exemplo, de que aquele que se afastava do desígnio divino seria sempre punido.

alguma segurança. Na concepção amorrita sobressaía uma tendência para a rememoração dos tempos idos. Era a sua firme esperança num retorno à ordem plena²³⁶ que conferia ao *pānānum* toda a sua influência. Em resumo, havia um apelo



constante à manutenção e/ou reposição da ordem que se destacava nesta incessante contemplação do passado. As lições aprendidas com o passado pretendiam mostrar que o presente, por norma, podia e devia ser aprazível. Recorrer ao passado era um meio de credibilizar as acções tomadas no presente mas também uma forma de evidenciar o caminho da «moral»²³⁸.

Em suma, a deusa apresenta-se ao rei em dois momentos diferenciados. Em cada um deles, vaticina um futuro, relembra um passado e adverte para um presente. Ela é a consciência do *antes*, a sabedoria do *agora* e a certeza de um *depois*. A divindade é simultaneamente memória e expectativa do tempo, concentrando aspectos distintos da história e do devir.

O auxílio prestado pelas divindades não se resumia a momentos pontuais. O deus era uma presença assídua na vida do rei. Analisemos o discurso de uma divindade não nomeada em *ARM XXVI/1 217*: «Desde a tua infância que te trato bem. Eu não deixo de te levar onde há felicidade. Mas se eu te faço um pedido, tu não me satisfazes. Agora, oferece um ex-voto a Nahur. Concede-me o meu desejo, o que te formulei. O que desde os primórdios (*ša ištu pānānum*) concedi à mão dos teus pais, no presente (*inanna*), é a ti que concederei»²³⁹.

²³⁶ Sobretudo em momentos conturbados. Era nesta altura que a divindade agia como memória da história. A lembrança do passado servia também, claro está, para evitar que catástrofes semelhantes às ocorridas outrora voltassem a suceder. Um exemplo disto é o documento estudado a seguir *ARM XXVI/1 237*.

²³⁷ Relembramos que o rei de Ešnunna pretendia exercer a sua suserania sobre Mari, tal como viria a acontecer.

²³⁸ Aquele que estava de acordo com a vontade divina.

²³⁹ Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 94-95.

A reivindicação da divindade sustenta-se no apoio prestado ao rei desde a sua infância. O auxílio divino remonta ao início da vida do soberano. Fora nesse momento longínquo e inicial que se firmara a relação entre ambos. A juntar a este facto, a divindade afirma que concedera diversas benesses aos seus antepassados. Ora, a devoção do deus não se limitava ao rei vigente. Toda a sua família carecera da sua atenção. Sobressai, por conseguinte, neste exemplo uma noção de continuidade. A história desenrola-se de forma linear e o deus vai passando sucessivamente o seu testemunho de boa-vontade, de geração em geração. Os seus pais haviam contado com o seu apoio, tal como presentemente Zimrî-Lîm contava e possivelmente, futuramente, os seus descendentes²⁴⁰ contariam. Mais uma vez, transparece neste documento o sentimento dinástico, familiar, quiçá até tribal, do homem mariota.

Finalmente, referimos o importante discurso tido por Addu-dûrî em *ARM* XXVI/1 237. A rainha-mãe relata ao rei o inquietante sonho que tivera: «Desde a queda da casa de teu pai²⁴¹, nunca vi um sonho como este. Os sinais que eu tinha antigamente eram como estes. No meu sonho, eu entrava no templo de Bêlet-Ekallim. Bêlet-Ekallim não estava presente e as estátuas que estavam diante dela não estavam lá. Então, vendo (isto) chorei copiosamente»²⁴². Segundo Addu-dûrî, os sinais eram semelhantes aos de outrora. A mãe do rei recordava com tristeza a queda da casa de Yahdun-Lîm e temia um cenário semelhante. O futuro não prometia ser auspicioso.

A ausência de qualquer auxílio divino torna inequívoca a intervenção directa dos deuses na história. De facto, era essa ausência, esse sinal, que prenunciava a desventura de Mari e do governo de Zimrî-Lîm. Assim sendo, podemos especular que a queda de Yahdun-Lîm se devera precisamente ao abandono dos deuses. As divindades teriam retirado o seu favor ao rei de Mari²⁴³ e haviam inclusivamente abandonado as suas capelas, deixando o reino vulnerável a todas as ameaças. O passado vivido pela própria Addu-dûrî apresentava-se-lhe agora com toda a nitidez, evocando a ameaça de catástrofe que pairava sobre o reino. A história estava, assim, dependente do desígnio divino. Os deuses eram os verdadeiros orientadores e responsáveis pelos destinos do mundo.

²⁴⁰ A carta em que Yasmah-Addu pede a Nergal que lhe conceda vida e descendência é disto um testemunho.

²⁴¹ Esta é outra referência temporal importante testemunhada na epistolografia de Mari. A queda da casa de Yahdun-Lîm constituía um momento histórico, coincidindo com o finalizar de um ciclo de sucesso da dinastia Lîm.

²⁴² *idem*, p. 151.

²⁴³ Veja-se *ARM* I 3 e A.1968, adiante, no ponto 3.

O reinado de Yahdun-Lîm como modelo

Na epistolografia de Mari é frequente apresentar-se o reinado de Yahdun-Lîm como um modelo a seguir²⁴⁴. Zimrî-Lîm devia ser leal ao seu pai e recriar o seu glorioso reinado. A exortação à reprodução da conjuntura anterior não partia apenas de dentro do reino (dos seus súbditos e altos funcionários); era sobretudo do exterior que chegavam a Zimrî-Lîm apelos no sentido de se manter o mesmo cenário vivenciado durante o governo do seu antecessor dinástico. Assim o é em *ARM XXVIII 48*. Ibâl-Addu, ainda não entronizado no seu futuro trono do Ašlakkâ, transmite a Zimrî-Lîm os seus sentimentos de lealdade: «Desde há muito tempo (*ištu pāna-ma*), o meu pai [e o pai do meu p]ai seguiram Yahdun-Lîm. E, agora, eu próprio não voltei a minha cabeça nem para a direita nem para a esquerda. Eu sou um servo do meu senhor apenas!»²⁴⁵.

Ibâl-Addu evoca o tempo do seu pai e do seu avô. Voltamos a recordar que a memória amorrita recuava frequentemente à terceira geração. Nesse tempo, os familiares do futuro rei seguiam Yahdun-Lîm. *warki* NR *alākum* é uma expressão recorrente, que tem o significado de «to follow, to walk behind somebody»²⁴⁶. É usada sobretudo em contexto diplomático e pretende sublinhar a aliança entre duas partes: neste caso, o suserano, Yahdun-Lîm, e os vassalos, o pai e o avô de Ibâl-Addu. Ora, o remetente frisava precisamente o retomar da união diplomática com a casa de Mari, após o interregno que provocara o exílio de ambos (do próprio Ibâl-Addu e de Zimrî-Lîm). Para tal, em certo sentido, não era necessário estabelecer uma nova ligação mas sim revivificar aquela que existira em tempos.

Esta missiva data do início do reinado de Zimrî-Lîm. Insere-se no contexto das movimentações políticas que se seguem à entronização do novo rei. Após a sua subida ao trono, muitos soberanos terão reclamado a renovação de antigas alianças (como Ibâl-pî-El II). É neste período inicial que se esboçam os contornos do que viria a ser o futuro governo de Zimrî-Lîm. Como tal, era precisamente nessa altura que o novo rei e os seus partidários deviam acentuar a sua intenção de repor a conjuntura passada, caracterizada pela independência e pela autonomia da Síria setentrional e do médio Eufrates.

Deste contexto faz também parte a admoestação do primeiro-ministro Bannum ao novo rei. O *merhûm* aconselhava Zimrî-Lîm a manter com os reis do Ida-Maraš um

²⁴⁴ Falamos necessariamente da epistolografia datada do período de Zimrî-Lîm. Ao invés, no reinado de Samsî-Addu, o governo de Yahdun-Lîm era, frequentemente, visto como um modelo negativo.

²⁴⁵ l. 5-10.

²⁴⁶ *CAD A/2, alāku* 4c, 4', p. 320.

diálogo e uma postura semelhantes àquela que Yahdun-Lîm adoptara: «Mata o burro da paz e fala correctamente com eles. Segura esses homens na tua mão. Os teus rebanhos permanecem no seu distrito. Que os teus mensageiros estejam constantemente diante de Adûna-Addu²⁴⁷. Anteriormente (*pānānum*), quando Yahdun-Lîm se dirigia a este país, entregava presentes aos pais do Ida-Maraş e os seus rebanhos estavam a salvo. Não havia nem falsidade nem pecado. Agora, tu, age exactamente como o teu pai (*inanna atta qātam ša abīka-ma epuš*)»²⁴⁸.

O modelo de redacção da epístola não é novo. Nele, Bannum apela a Zimrî-Lîm para «falar correctamente» com os reis do Ida-Maraş, para lhes enviar os seus relatórios completos (por intermédio dos seus mensageiros), e para lhes ofertar presentes. Teriam sido estes gestos a garantir que anteriormente não houvera «nenhuma falsidade nem pecado». Não nos distanciamos, por conseguinte, do vocabulário patente na epístola ARM XXVI/2 449. O que se pretendia era precisamente o mesmo: estabelecer uma união sólida entre duas famílias dinásticas²⁴⁹, usando como precedente o passado. O dado mais relevante deste documento é a referência aos rebanhos de Mari. No início da sua regência, Zimrî-Lîm garantira a transumância dos seus rebanhos no delta do Habur («Os teus rebanhos permanecem no seu distrito»). Deste factor dependia a vitalidade do reino. Para continuar a usufruir destes pastos, o rei recentemente entronizado deveria relembrar os monarcas do Ida-Maraş, percurso de itinerância nómada, do anterior clima de paz e harmonia. Para tal, tornava-se imprescindível reproduzir o comportamento de Yahdun-Lîm, personificar a sua pessoa. Zimrî-Lîm devia agir de modo exactamente igual ao seu pai (*qātam* tem o significado de «tal como») ²⁵⁰.

Em conclusão, o momento da entronização de Zimrî-Lîm tornou-se crucial para determinar a sua posição no panorama siro-mesopotâmico. Foi então que se delineou a sua linha diplomática e que se firmou a sua identidade sociopolítica. Foi nesse momento que o rei decidiu seguir os passos do seu pai, uma referência de poder e de autoridade

²⁴⁷ Adûna-Addu era um rei importante do noroeste, que detinha certamente uma posição fulcral no Ida-Maraş. Cf. Marco Bonechi e Amalia Catagnoli, «Compléments à la correspondance de Yaqqim-Addu, gouverneur de Saggarâtum», in *FM* II, Paris, 1994, p. 58b) e Jean-Marie Durand, *LAPO* 16, p. 392a).

²⁴⁸ A.1098, l. 23-30.

²⁴⁹ No exemplo em questão, entre vários poderes, os «pais» do Ida-Maraş.

²⁵⁰ Na verdade, fora Yahdun-Lîm quem transformara o território do delta do Habur (que incluía o Ida-Maraş) em zona de transumância bensimalita. Assim o recorda o rei do Talhayûm, em ARM XIII 144: «Estamos na mesma situação que anteriormente, quando, durante o reinado de Yahdun-Lîm (*qātam pānītam ša inūma* YL), teu pai, transformámos o país do Yapturum, a cidade do Talhayûm e os seus povoados em território bensimalita» (l. 26-29). O país do Yapturum, cuja capital era o Talhayûm, localizava-se entre o Ida-Maraş e o Zalmaqum.

para todos os seus parceiros diplomáticos. Para se afirmar como um monarca poderoso²⁵¹, Zimrî-Lîm precisava de se «colar» à imagem do seu antecessor, cujo governo representava um verdadeiro paradigma de realeza²⁵². Não só a alteração da sua filiação lhe valeu o respeito da sua tribo e dos seus aliados, como também a revitalização das anteriores alianças e a sua associação permanente a Yahdun-Lîm («rei dos bensimalitas»).

Voltar ao passado (i.e. reproduzir as circunstâncias anteriores) era o único meio de possibilitar a ascensão e o desenvolvimento de Mari e das monarquias do Habur. O que o novo rei pretendia era precisamente restaurar o reino do seu pai. Esse feito é alcançado após os primeiros anos de reinado: «a sua mão apoderou-se do reino (*namlakatum*) do seu pai Yahdun-Lîm»²⁵³. Este momento coincide com o culminar de um processo de afirmação que tivera como referência uma época passada. Zimrî-Lîm conseguira finalmente reproduzir, quase integralmente, o *pānānum*, restabelecendo o país do seu antepassado.

De certa forma, o interregno da dinastia dos epónimos apresentava-se já como uma memória sombria e enevoada; como se Samsî-Addu não tivesse, senão por breves instantes, abalado a conjuntura do mundo siro-mesopotâmico e expulsado a família de Zimrî-Lîm do seu legítimo trono. Anulara-se o mal. Tudo voltara a ser como dantes. A um ciclo de desventura seguia-se o revivificar dos tempos áureos da dinastia Lîm. Um novo começo prometia, pois, um novo período de glória e de bem-aventurança. Recuperar a monarquia de Yahdun-Lîm, que assinalara um momento chave na história da Síria e do médio Eufrates, equivalia a assumir-se como um verdadeiro reordenador do mundo microcósmino mariota.

São vários os exemplos que podemos citar onde se refere o reinado de Yahdun-Lîm. Não pretendemos, todavia, proceder a um estudo exaustivo destas referências. Preferimos concentrar-nos num testemunho que procede de um domínio diferente. A epístola A.55 foi enviada por Ilî-rabi ao rei de Mari, Zimrî-Lîm. Nela, o alto

²⁵¹ lugal kala.ga (*šarrum dannum*), E4.6.12.2, l. 2.

²⁵² Sobretudo na concepção deste período. São vários os exemplos oriundos do estrangeiro que evidenciam uma apologia ao governo de Yahdun-Lîm ou, pelo menos, às relações de proximidade que o monarca entretivera com a região norte.

²⁵³ FM V 4, l. 20-21.

funcionário²⁵⁴ apelava ao soberano para que tivesse em atenção a situação de uns jovens subareus tomados como despojos de guerra. Eis o seu discurso: «O meu senhor tomará os subareus entre o saque?»²⁵⁵ Eles devem ser instruídos (senão), na casa do meu senhor, (eles permanecerão) subareus²⁵⁶ e estes jovens tornar-se-ão seres errantes, sem nenhuma formação. Tal como o meu senhor Yahdun-Lîm (*kîma bēli* Yahdun-Lîm) nos fez receber, a nós, uma formação e, lá onde nós fomos, nós mencionámos o nome do nosso senhor, que o meu senhor faça esses jovens receberem uma formação para que não se tornem errantes»²⁵⁷.

Ora, como constatamos pelo seu discurso, Ilî-rabi teria servido Yahdun-Lîm. A sua idade avançada facultara-lhe o discernimento necessário para se assumir como interprete do passado. Ilî-rabi fora testemunha do tempo em que Yahdun-Lîm tomara as rédeas do reino e afirmava que ele e os seus colegas haviam recebido uma educação sob a sua alçada. Fora a formação que Yahdun-Lîm lhe concedera, em toda a sua estima e benevolência, que permitira o seu engrandecimento²⁵⁸, bem como o do próprio rei. De facto, deparamo-nos aqui novamente com um aspecto basilar da cultura siro-mesopotâmica: «lembrar/mencionar o nome» (*šumam hasāsum*) era uma forma simbólica de assinalar a glorificação e o reconhecimento de alguém, normalmente de um soberano/suserano. Na prática, Yahdun-Lîm não fora esquecido; a sua memória permanecia viva como exemplo de um rei justo e poderoso. O seu nome²⁵⁹ fora louvado e persistia ainda no dia-a-dia no pensamento dos monarcas do mundo próximo-oriental.

Por outro lado, a formação que Yahdun-Lîm atribuíra a Ilî-rabi e aos seus colegas impedira que estes se transformassem em seres errantes (*ittanagišū*), em vagabundos. Ilî-rabi e os seus companheiros ter-se-iam tornado, paulatinamente, uma parte integrante do palácio, parte inalienável da administração do país, membros da sua sociedade. O rei, como chefe da hierarquia política e social do país, aceitara Ilî-rabi no seio do seu grupo, proporcionando-lhe os meios de sobrevivência com os quais poderia

²⁵⁴ O cargo exacto de Ilî-rabi não é conhecido. É possível que ocupasse um lugar de destaque na administração. Ilî-rabi teria já servido sob o governo de Yahdun-Lîm, como se torna claro na missiva em questão.

²⁵⁵ A interrogação é sugerida por Jean-Marie Durand, *LAPO* 16, p. 79i).

²⁵⁶ Veja-se a tradução de Jean-Marie Durand, *idem*.

²⁵⁷ l. 22-29.

²⁵⁸ Certamente, Ilî-rabi fora uma pessoa importante no seio do palácio de Yahdun-Lîm.

²⁵⁹ O nome era, de facto, um meio de sobrevivência no mundo amorrita. Ter um nome (que podia ser recordado através da tradição oral ou escrita) ou ainda criar um nome (i.e. um descendente) era uma forma essencial de perpetuar a memória de alguém.

medrar²⁶⁰. O seu receio relativamente aos subareus prendia-se precisamente com o facto deles se poderem converter em marginais. As raízes (a formação concedida pelo rei, ou seja, a obtenção dos meios úteis à vida no palácio²⁶¹) representavam um sinónimo da pertença do indivíduo ao mundo do rei, ao território e à sociedade. Em última instância, caso os subareus não fossem integrados no palácio, podiam ameaçar severamente a estabilidade pela qual Ilî-rabi e outros haviam lutado.

Em suma, o alto funcionário transmite o seu exemplo pessoal. Ele convivera com Yahdun-Lîm, fizera parte dos seus súbditos, recebera uma formação. A benesse que lhe fora concedida permitira-lhe conquistar a sua identidade²⁶². Deste seu privilégio resultara o enobrecimento do próprio Yahdun-Lîm. Como recompensa, o monarca fora alvo do seu louvor e apologia, aspectos que se reflectiam ainda actualmente. Ilî-rabi apelava pois à adopção do método do seu anterior senhor. Podemos mesmo afirmar que o funcionário, dada a sua longevidade, constituía um veículo da própria história²⁶³. A exortação dirigida ao rei partia de um testemunho vivo da história. Na realidade, figuras como Ilî-rabi ou Bannum ter-se-iam assumido, no início do reinado de Zimrî-Lîm, como importantes pilares de sabedoria, de experiência e de segurança, essenciais à (re)criação de um estado próspero e autónomo.

Por fim, resta-nos referir que, ao longo da história de Mari, nem sempre o reinado de Yahdun-Lîm foi visto como um paradigma e bem-aventurança. De facto, o mais comum durante o período de interregno da dinastia dos epónimos foi precisamente o contrário. Samsî-Addu considerava que o governo do seu antecessor sempre estivera votado ao fracasso, muito em parte devido ao comportamento desonroso do seu líder. Desta visão é exemplo o tratamento indecoroso que Yahdun-Lîm havia dado às suas esposas. Em vésperas de se selar o casamento entre a filha do rei Išhi-Addu de Qatna e o jovem príncipe Yasmah-Addu, Samsî-Addu aconselhava o seu filho a honrar a sua esposa, não a relegando para um lugar fora do palácio: «Os reis anteriores (lugal-meš *pānuttum*) onde é que eles fizeram habitar as suas esposas? (...) Yahdun-Lîm, por

²⁶⁰ A formação e a atribuição de uma tarefa específica acarretaria naturalmente uma retribuição, outorgada em campos e em géneros alimentares.

²⁶¹ Nos diversos domínios do artesanato, da escrita, das ciências, ou outros. Veja-se Jesper Eidem, «Un “présent honorifique”», in Jean-Marie Durand (ed.), *Florilegium marianum: Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury (Mémoires de N.A.B.U. 1)*, Paris, SEPOA, 1992, p. 55i).

²⁶² Ou seja, não se tornar um desenraizado.

²⁶³ Já anteriormente analisámos o exemplo de Addu-dûrî.

estima pelas suas favoritas²⁶⁴, relegou²⁶⁵ as suas esposas; fê-las habitar no exterior (do palácio). Tu não deves, da mesma forma (*qātam-ma*), fazer habitar a filha de Išhi-Addu no exterior»²⁶⁶.

De modo a advertir o seu filho para o estatuto de primazia que devia ser atribuído à filha de Išhi-Addu, Samsî-Addu recuperava um episódio da história manchado pela conduta escandalosa do anterior rei. A atitude de Yasmah-Addu devia ser diametralmente oposta (*assurri atta qātam-ma*) à de Yahdun-Lîm e do seu filho, o rei que, à semelhança do seu pai, «fez com as suas mãos coisas inconvenientes (*la šināti*)»²⁶⁷. Na óptica da família da Alta Mesopotâmia, as acções indignas e desleais da família Lîm, tanto a nível administrativo como, principalmente, no domínio religioso, tê-la-iam conduzido à ruína.

Concluindo, a visão do passado era naturalmente moldada consoante a dinastia que estava no poder. Dinastias rivais dificilmente veriam na actuação dos seus inimigos exemplos da história que mereciam ser enaltecidos. Assim, Zimrî-Lîm e os seus partidários acreditavam no revitalizar do modelo Yahdun-Lîm. Ao invés, Samsî-Addu julgava que o seu reinado devia ser considerado como um exemplo de toda a negatividade e desventura que podiam sobrevir da regência de um líder indecoroso.

O discurso sobre o passado é essencialmente dinástico.

²⁶⁴ Tradução de Dominique Charpin em «L'évocation du passé dans les lettres de Mari», in J. Prosecky (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale; Prague, July 1-5, 1996*, Prague, Oriental Institute, 1998, p. 104.

²⁶⁵ O verbo *parāsum* pode ter os sentidos de «excluir», «afastar» (*CDA*, p. 265).

²⁶⁶ A.2548, l. 10-11 e 14-19. Veja-se também A.4471 (= *LAPPO* 18 1011).

²⁶⁷ Sublinhamos o sentido «moral» de *la šināti*, («não verdadeiro»). *ARM* I 3, l. 8'.

2.2. A dinastia e a representação genealógica do tempo

O papel simbólico do pai (abum) na afirmação do poder político

Como vimos no capítulo anterior, Zimrî-Lîm não terá sido o único a afirmar-se como um legítimo sucessor do seu pai. A identificação com a figura do pai (*abum*) era fundamental na afirmação do poder da casa real e no estabelecimento de uma importante linearidade dinástica. A continuidade era vista como um factor imprescindível para a conservação da ordem. Neste sentido, o pai (o antepassado directo) era frequentemente recordado como um símbolo da autoridade e do poder da monarquia. Este aspecto não será difícil de compreender se atendermos ao facto de grande parte das monarquias da Síria setentrional ter sido forçada a reconquistar o seu trono ancestral. Um exemplo disto é a carta A.4182, enviada por Sûmû-Lanasi ao recentemente entronizado Zimrî-Lîm. Sûmû-Lanasi havia perdido o seu trono, tal como Zimrî-Lîm, e, após a morte de Samsî-Addu, conspirara com ele para que juntos pudessem repor a antiga ordem política instaurada pelos seus antepassados²⁶⁸.

Tal como Zimrî-Lîm, Sûmû-Lanasi conseguira recuperar o trono da sua família, em Abî-ilî²⁶⁹, que entretanto fora ocupado por Yumraş-El. O monarca atribuía a conquista à intervenção do seu aliado e ao poder divino, ou seja, ao desígnio do deus do seu senhor. Vejamos: «Agora (*inanna*), o deus do meu senhor Zimrî-Lîm é forte e fez-me entrar no trono da casa do meu pai. Tal como anteriormente o meu pai seguiu o teu pai, Yahdun-Lîm, (*kîma pānānum-ma abî warki abîka*) eu seguir-te-ei»²⁷⁰.

O discurso de Sûmû-Lanasi é em tudo semelhante aos testemunhos que temos vindo a estudar. O soberano propunha a reposição da antiga ordem, defendendo uma continuidade entre o presente e o passado, protagonizado pelos seus respectivos pais²⁷¹. Este discurso deve, evidentemente, ser entendido à luz das proclamações que Sûmû-Lanasi faz posteriormente, relacionadas com o estabelecimento da fronteira entre os dois reinos. Trata-se de uma forma cuidada de evitar a ira do rei de Mari e de proclamar a sua continua fidelidade. Não obstante, a mensagem que Sûmû-Lanasi transmite

²⁶⁸ Veja-se o artigo de Jean-Robert Kuper, onde esta carta foi publicada, «Dans les jardins de Carkémish...», *FM VI*, Paris, SEPOA, 2002.

²⁶⁹ Capital de Qâ e Isqâ, no Djaghdjagh.

²⁷⁰ l. 18-26.

²⁷¹ Relembramos a epístola *ARM XXVIII 48*, onde Ibâl-Addu, também ele pretendente ao trono do Ašlakkâ, adopta um discurso idêntico.

apresenta uma série de importantes estereótipos diplomáticos e uma filosofia da história e do poder muito precisos. Sûmû-Lanasi não só reclamava a imposição do mesmo modelo de relação que vigorara outrora, isto é, a suserania de Mari, como garantia que fora o soberano mariota que o fizera «entrar no trono da casa do meu pai» (*ana^{giš}gu.za é abim erēbum*). Esta declaração apologética representava uma forma de autenticar o ascendente que Zimrî-Lîm exerceria sobre ele: ao conceder-lhe a realeza no trono de Abî-ilî, Zimrî-Lîm tornara-se seu senhor. Geralmente, o acto de entronização é referido como a entrada na casa do pai. Esta acção simbólica traduzia a transmissão das funções monárquicas de geração em geração, estabelecendo uma permanência e uma continuidade dinásticas necessárias à manutenção da harmonia²⁷². O próprio Hammurabi da Babilónia ter-se-á referido a este momento singular aquando das negociações pela paz com a casa de Mari.

Hammurabi refutava as maldições constantes no protótipo do tratado de paz proposto pela chancelaria de Mari: «Há tabuinhas de juramento desde Sûmû-la-El e Sîn-muballit, o meu pai, e desde que eu entrei no trono da casa do meu pai, eu prestei juramento a Samsî-Addu e a muitos reis. Estas tabuinhas existem. Mas não são tão duras!»²⁷³. Primeiramente, Hammurabi recorda o tempo em que o seu pai e o seu antepassado haviam reinado, um tempo remoto cuja memória perdurava essencialmente no registo escrito. Em segundo lugar, atendendo a uma linearidade que se revelava fundamental para compreender o fio da história, Hammurabi menciona o seu próprio reinado. Ora, o seu governo iniciara-se com a sua imposição no trono paterno. Normalmente, a sucessão fazia-se por via hereditária directa. É a entrada na casa do pai que assinala o começo do novo reinado, o momento em que se inicia o novo ciclo monárquico e em que se inaugura um novo período temporal.

Retornar ao trono ancestral era pois um acto essencial para legitimar a realeza. Após o período conturbado que se seguiu à queda de Samsî-Addu e à reestruturação das redes político-diplomáticas no mundo Sírio, Zimrî-Lîm fez questão de se dirigir aos pequenos monarcas da região do Ida-Maraş reconhecendo a instauração de uma nova ordem. Eis a sua alocução: «Todo o país regressou às suas divisões patrimoniais»²⁷⁴;

²⁷² Ou, no caso concreto, uma reposição da harmonia.

²⁷³ A.2968+, l. 76-78.

²⁷⁴ Sobre o significado de *isqum*, ver Jean-Marie Durand, *LAPO* 16, p. 387a).

cada qual (re)entrou no trono da sua casa paterna (^{gis}gu.za é *abīšu irub*). Eis o que eu escutei: “O país do Ida-Maraş (...) presta atenção a Zimrî-Lîm”»²⁷⁵.

Este discurso apresenta algumas características importantes. No diálogo estabelecido entre os reis da Síria setentrional e o rei de Mari é frequente os primeiros referirem a sua chegada ao trono como um retorno. Um dos verbos usados amiúde é *târum*²⁷⁶, precisamente aquele a que Zimrî-Lîm recorre para indicar que o país voltou aos seus lotes de herança. O verbo sublinha o regresso a uma ordem antiga, o retorno a um ideal de estabilidade, o despontar de uma nova alvorada. O passado é sentido, de modo geral, como um tempo ao qual se almejava regressar. Este regresso seria alcançado e consolidado através da reposição das anteriores linhas dinásticas. É a reclamação do estatuto de filho que possibilita a ascensão dos monarcas às suas capitais. A situação presente constrói-se, por conseguinte, estabelecendo uma linha de continuidade fidedigna e credível com o passado. É neste âmbito que a família se assume como uma entidade central, facilitando a imposição da linearidade pretendida. A família está no cerne da identidade social e política do indivíduo, neste caso, do rei. Zimrî-Lîm teria sido aceite no seio do seu grupo (dos bensimalitas) precisamente após a reclamação do estatuto de filho de Yahdun-Lîm. É a família que atribui a legitimidade ao rei para governar.

A importância do restabelecimento das anteriores dinastias aponta para o facto de, nesta altura, não se olhar para o poder tanto em termos geográficos quanto sociais. Não importava a restituição dos territórios mas sim a refundação das antigas casas dinásticas²⁷⁷. Há uma forte dimensão tribal subjacente à concepção monárquica. Do mesmo modo, poderíamos afirmar que a própria visão da história deixa transparecer uma óptica muito tribal. De facto, como testemunha a epístola A.3577²⁷⁸, quando Hammu-rabi de Kurdâ afirmara que se deveria descurar a aliança com Mari e estabelecer uma aliança com a Babilónia, o seu povo mostrara-se contrário, argumentando com base na sua natureza tribal. Hammu-rabi garantia que Zimrî-Lîm adoptara, ao longo da história, uma postura contra Kurdâ, auxiliando o seu adversário; em contrapartida, o país relembra a sua ligação ancestral aos bensimalitas. Há dois níveis de análise histórica que podemos destrinçar: o primeiro, proposto pelo soberano

²⁷⁵ ARM XXVIII 148, l. 5-12.

²⁷⁶ Significa «voltar», «regressar», «tornar-se (outra vez)» (cf. CDA, p. 401).

²⁷⁷ Bertrand Lafont, «L’admonestation des anciens de Kurdâ à leur roi», FM II, 1994, p. 220.

²⁷⁸ Esta carta foi analisada numa perspectiva política no ponto 2.3. da parte I. Ver também adiante *A dimensão temporal da realeza*.

de Kurdâ, contemplava o passado sob um ponto de vista político, destacando as relações diplomáticas e os auxílios militares prestados pelo rei mariota ao seu inimigo; o segundo olhava para a história sob o ponto de vista humano, exultando a essência ontológica partilhada pelos membros da mesma associação tribal. O nomadismo fazia parte de uma história que o país de Kurdâ partilhava com os bensimalitas. Esta comunhão ancestral devia sobrepor-se a qualquer acto estritamente político. De um lado, emana uma visão puramente estatal, oriunda do seu representante urbano, do outro sobressai a óptica humana e monádica, propagada pelo grupo, no sentido alargado.

Por fim, destacamos a importância dos laços familiares de aliança na assunção do poder político. O exemplo que a seguir analisamos provém da corte de Karkemiš e data do final do reinado de Zimrî-Lîm. Yatar-Ami havia sucedido ao seu pai Aplahanda, que fora, ao longo do governo de Zimrî-Lîm, um dos seus grandes aliados. Após a sua entronização, Yatar-Ami reclamava a continuidade dos laços políticos com a casa de Mari, declarando: «O meu pai Aplahanda não morreu; ele vive, (porque) Zimrî-Lîm é meu pai»²⁷⁹. Por seu turno, Šidqum-Lanasi, vizir do rei de Karkemiš, relembra a Zimrî-Lîm o seu dever de «pai»: «Yatar-Ami é o teu filho verdadeiro: segura-o na tua mão!»²⁸⁰.

Ora, a afirmação de Yatar-Ami traduz um patamar de proximidade que parece transcender o domínio meramente diplomático. Há uma associação entre o seu falecido pai e o seu pai de aliança, Zimrî-Lîm. A morte de Aplahanda não anulava a sua legitimidade nem a sua autoridade político-diplomática; para ele, Zimrî-Lîm era também um pai. A aliança que o último estabelecera com Aplahanda na antiguidade, permitira perpetuar a memória do seu legítimo pai e preservar a sua pessoa na figura do seu ex-aliado. Aplahanda continuava presente, *existia* depois da morte. A declaração é proferida num contexto geoestratégico, no entanto, não deixa de transparecer a importância simultaneamente real e simbólica da figura do «pai». É a família que situa o indivíduo e que legitima o poder monárquico.

²⁷⁹ Ou, como proposto em *ARM XXVI/2*, p. 530, «me sert de père». *ARM XXVI/2* 537, l. 2'-3'.

²⁸⁰ Ou «guide-le», *idem, ibidem*. l. 4'-5'.

Como afirmámos anteriormente, Yagîd-Lîm era tido como um importante líder da dinastia Lîm, detendo, na sua linhagem, um papel de destaque. Fora ele que estabelecera a família bensimalita nas margens do Eufrates. Há uma importante associação entre Yagîd-Lîm e os outros monarcas de Mari que transparece na documentação. Em A.731, uma carta onde Hammî-šagiš se dirige aos soldados mariotas justificando o seu pagamento em géneros, este aspecto é visível: «O meu senhor Zimrî-Lîm conformou-se²⁸¹ com Yagîd-Lîm e Yadhun-Lîm. Os reis anteriores (lugal-meš *pānûtum*) (acaso) vos deram prata como pagamento?»²⁸². Hammî-šagiš, um servo de Zimrî-Lîm, afirmava que o salário devia ser pago tal como fora na altura dos «reis anteriores». Ora, estes reis representavam naturalmente os anteriores monarcas da sua linhagem dinástica. Não é possível sabermos se a omissão de Samsî-Addu e de Yasmah-Addu parte de uma escolha premeditada ou se se deve simplesmente ao facto de, nesse tempo, o soldo ser, de facto, pago em metal²⁸³. Não obstante, transparece na declaração de Hammî-šagiš a importância da união dinástica da casa reinante das margens do Eufrates²⁸⁴. O poder da dinastia Lîm derivava em grande parte da antiguidade da sua linhagem e da longevidade da sua família.

Yagîd-Lîm era aquele que estava à cabeça desta família, daí a sua importância simbólica. Apesar de não existirem, nos textos da época de Zimrî-Lîm, muitas menções a este verdadeiro herói fundador, testemunhos oriundos do exterior do reino atestam a sua extrema influência na concepção real mariota. Assim, em *FM VI 6*, o enunciado de Yaqbi-Addu, soberano do Ašnakum²⁸⁵, revela que a memória deste monarca se

²⁸¹ Proposta de Dominique Charpin (citação abaixo, nota 37). O significado de *parûm* não é certo. O autor propõe uma tradução contextual (ver também D. Charpin e J.-M. Durand, «Notes de lecture: Texte aux dem Sinkāšid Palast», *MARI* 7, 1993, pp. 373-374). O texto aparece citado em *CAD P, parû B*, p. 209. O dicionário atribui ao verbo o significado de «to speak insultingly to».

²⁸² A.731, l. 10-14.

²⁸³ Cf. Dominique Charpin, «L'évocation du passé dans les lettres de Mari», in J. Prosecky (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale; Prague, July 1-5, 1996*, Prague, Oriental Institute, 1998, p. 101.

²⁸⁴ Nele Ziegler e Dominique Charpin referem o importante facto de Zimrî-Lîm ter justamente nomeado o seu primogénito de Yagîd-Lîm e o seu filho mais novo de Yadhun-Lîm. Cf. *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite*, *FM V*, 2003, p. 35. Por seu turno, Jean-Marie Durand evidencia a justaposição de duas linhagens: a real e a fictícia. Na verdade, Zimrî-Lîm dá ao seu segundo filho o nome de Hadnî-Addu (o seu verdadeiro pai) e ao terceiro o de Yadhun-Lîm (aquele que reclama como pai). Cf. («La conscience du temps et sa commémoration en Mésopotamie: l'exemple de la documentation mariote», *Akkadica* 124, 2003, p. 11.

²⁸⁵ Um importante reino do Šubartum, que terá sido, no séc. XIX a.C., uma das importantes praças fortes da penetração ešnunita. Cf. Guichard, Michäel, «Le Šubartum Occidental à l'avènement de Zimrî-Lîm», *FM VI*, 2002, p. 144.

mantinha viva e servia ainda de critério nas negociações em curso. Vejamos o discurso apresentado na epístola enviada ao rei de Mari: «Anteriormente (*pānānum-ma*), Hadnî-Lîm assegurou a protecção²⁸⁶ do teu avô (*hammu*). A casa de Mari e a casa do Ašnakkum são um só dedo. O Ida-Maraš e os haneus têm laços de fraternidade desde há muito tempo (*ištu pāna-ma*). Mas Hammu-rabi, apesar das suas intenções, largou o pano do hábito de Yahdun-Lîm e agarrou o pano do hábito dos habitantes do Ekallâtum. Ele perdeu a sua vida»²⁸⁷.

Yaqbi-Addu recorre ao *hammu* de Zimrî-Lîm, o seu avô, no sentido de justificar o estatuto de «irmão» segundo o qual se lhe dirige. No tempo deste chefe, um anterior monarca do Ašnakkum havia assegurado a sua protecção; Mari não tinha, por conseguinte, nenhuma credibilidade para exercer, no presente, a sua suserania sobre o reino do Šubartum e sobre o Ida-Maraš. É interessante verificar que, no seguimento da missiva, Yaqbi-Addu se refere ao governo de Yahdun-Lîm e do seu próprio antepassado, Hammu-rabi. A traição do último não parece para o soberano um dado de maior, na medida em que a relação ancestral entre Mari e o Ida-Maraš justificava a lealdade do Habur. Yaqbi-Addu privilegia, pois, o tempo mais recuado, pondo em evidência um passado mais remoto e pleno de harmonia.

O *hammu* não só era o antepassado (governante) mais longínquo do actual rei de Mari, uma vez que fora ele o fundador do poder da família, como era também aquele a quem recuava a memória dos habitantes das margens do Eufrates²⁸⁸. O *hammu*, tal como o pai, representava um símbolo do poder da dinastia²⁸⁹; ele era o chefe da linhagem. Na realidade, os alicerces da autoridade bensimalita na região do médio Eufrates haviam sido lançados por Yagîd-Lîm; segundo esta lógica, ele conferia uma legitimidade acrescida às acções da sua dinastia e às movimentações políticas dos seus aliados. Esta figura chave da concepção dinástica – o *hammu* – não detinha apenas um papel fundamental na instituição monárquica de Mari. Alguns testemunhos da corte do Yamhad revelam uma filosofia semelhante.

²⁸⁶ Sobre esta possível tradução, vejam-se as considerações do editor, na nota abaixo.

²⁸⁷ l. 8-16. O texto está bastante fragmentado. Para ver a reconstituição e a proposta de tradução, cf. Michaël Guichard, *art.cit.*, pp. 126-127.

²⁸⁸ Referimos que na carta ARM I 3, o passado remonta aos reinados de Ila-kabkabû e de Yagîd-Lîm. Na verdade, certas dinastias não tinham uma antiguidade muito acentuada.

²⁸⁹ A importância do *hammu* («o antepassado») transparece também na onomástica. Vários nomes amorritas são formados a partir deste substantivo.

O papel que Yagîd-Lîm teve nas margens do Eufrates poderá certamente ser equiparado ao que Sûmû-êpuh desempenhou no Yamhad. Foi ele o fundador da casa dinástica de Alepo, a família de Yarîm-Lîm e de Hammu-rabi. No final do reinado de Zimrî-Lîm, quando Hammu-rabi dirigia os destinos deste poderoso reino sírio ocidental, Šu-nuhra-halu, secretário do soberano mariota, ter-se-á dirigido ao reino aliado com o intuito de assistir e participar numa importante cerimónia dedicada ao seu antepassado: «Aquando do *pagrâ'um* de Dagan, de Šalaš e de Hébat²⁹⁰, no palácio, para a grande comemoração de luto (*hidirtim rabîtim*) de Sûmû-êpuh, nós estávamos sentados e Hammu-rabi colocou a refeição diante dos deuses»²⁹¹.

O *hidirtum* consistia numa cerimónia de pesar dedicada a uma figura de destaque. O adjectivo *rabîtim* («grande») atesta a importância deste culto dedicado a Sûmû-êpuh. Assim, é possível que o *hammu* da dinastia reinante de Alepo detivesse um papel fundamental e particular dentro das cerimónias fúnebres em honra dos antepassados²⁹². A presença do enviado mariota é um sinal de que estas celebrações tinham também um propósito político, i.e., constituíam uma forma de asseverar o poder e a autoridade da família alepina perante todos os aliados. O *hidirtum*²⁹³ dedicado ao fundador devia destacar-se entre as celebrações em honra dos defuntos, uma vez que o seu governo correspondia ao início do ciclo de bem-aventurança que levava a actual família a assumir o controlo de uma parte importante da Síria ocidental. Não se tratava tanto de uma lamentação, no sentido em que não se pretendia destacar o lado mais sombrio da história, velado pela morte e pelo desaparecimento do grande soberano, como de uma comemoração, destinada a homenagear e a solenizar Sûmû-êpuh e o seu legado²⁹⁴. Na celebração do luto e da morte exaltava-se a vida.

Como temos vindo a observar, a dinastia potenciava a manutenção de uma linearidade que dissemos ser imprescindível na conservação da ordem. O equilíbrio e a serenidade alcançavam-se através da permanência do poder dentro de uma mesma família. Todavia, esta continuidade construía-se a partir de diferentes ciclos, equivalentes aos governos dos diferentes membros da unidade familiar dinástica.

²⁹⁰ Deusa de origem síria. É possível que fosse, no panteão de Alepo, a esposa ou irmã de Addu, filha de Dagan e da sua consorte Šalaš (Cf. Jean-Marie Durand, *LAPU* 18, p. 414i)).

²⁹¹ *FM* VII 45, l. 3-5.

²⁹² Cf. Nele Ziegler e Dominique Charpin, *art. cit.*, p. 30.

²⁹³ Veja-se também a nota 180 do ponto 1.2.1. da primeira parte.

²⁹⁴ Cf. Jean-Marie Durand, «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, pp. 337-338.

Assim, o tempo linear era pontuado por diversas fases, que se desenrolavam, na melhor das hipóteses, em sequência contínua²⁹⁵. Relembramos o texto profético *ARM XXVI/1 238*, onde Bêlet-bîri se referia à dinastia usando a metáfora da muralha. Esta edificação divina, moldada a partir da argila, constituía a expressão dessa sequência ininterrupta, que era, em si mesma, uma garantia da conservação da ordem imposta pelos deuses²⁹⁶. Nessa muralha, cada tijolo representaria simbolicamente o governo de um rei. Esta visão sequencial do tempo está bem patente na epístola A.3577. Um remetente desconhecido dá conta de uma intervenção de Hammu-rabi de Kurdâ, na qual o soberano expõe diante do seu país o historial de relações políticas conturbadas entre os reinos de Mari e do Numhâ: «Hoje e sempre (*ūmam matīma ištu pāna ana warka-ma*), Zimrî-Lîm nunca veio em auxílio do Numhâ. No tempo (*inūma*) de Qarnî-Lîm, ele veio em auxílio da rebelião; no tempo (*inūma*) de Atamrum, mais uma vez, ele voltou. Agora (*inanna*), ele vem em auxílio de Himdîya»²⁹⁷.

Segundo Hammu-rabi, Zimrî-Lîm sempre favorecera o seu arqui-inimigo, o rei do Andarig. Transparece na sua exposição uma ideia de continuidade. Não só o tempo se apresenta de uma forma linear, como as acções do rei de Mari se pautam pela sua constância. Todavia, esse tempo linear, esse passado político atribulado, o *ishtu pāna ana warka*, aparece-nos seccionado em diferentes «eras». Há um tempo que é de Qarnî-Lîm, um tempo que é de Atamrum (ambos passado) e um tempo que é de Himdîya (presente). Cada qual obedece à fórmula *inūma*, uma clausula temporal que poderá ser traduzida como «quando (NR ([reinou]))» ou «no tempo de (NR)». O *inūma* reflecte a susceptibilidade de ocorrência de mutações no tempo mais genérico, caracterizado pela continuidade e pela perdurabilidade. Voltamos a referir que o tempo expresso em *enūma eliš* (introduzido precisamente pelo advérbio *enūma*) não é, de modo algum, um tempo iniciático, mas sim um tempo assinalado por um início, passível de ocorrer ciclicamente²⁹⁸. O tempo abrangente (o passado – o *ishtu pāna ana warka*) pode, por conseguinte, entender-se como o somatório dos vários reinados, cada qual marcado pelas suas especificidades. Na prática, cada reinado correspondia a um tempo específico

²⁹⁵ Não é o caso da dinastia de Zimrî-Lîm e de várias famílias do norte da Síria, cujo poder terá sido usurpado por Samsî-Addu e só numa segunda fase recuperado. Em relação a Zimrî-Lîm, observámos durante este estudo as acções tomadas pelo soberano de modo garantir que uma certa linearidade se repunha. Todavia, para além disto, a inclusão de várias mulheres do harém do seu antecessor Yasmah-Addu no seu próprio harém teria certamente como fim a afirmação de uma certa legitimidade e continuidade política. Há uma necessidade de manter a linearidade e de firmar a permanência.

²⁹⁶ Sobre esta questão, veja-se Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 155-156.

²⁹⁷ l. 22'-27'.

²⁹⁸ Esta é uma das mensagens transmitidas em *Atra-Hasīs*.

dentro desse tempo mais genérico, a um *inūma* («o tempo de X»), ou seja, a uma pequena «era».

O documento *ARM XXVI/1 236* transmite-nos alguns detalhes importantes para compreendermos esta concepção mais temporal do poder real. O documento relata um sonho tido por uma mulher denominada Kakka-lîdî. Nele, Kakka-lîdî avistava duas barcas, ocupadas pelo monarca e pelos seus soldados. Os homens entoavam um cântico de vitória, no qual exaltavam o poder do rei. Vejamos: «Duas barcas barravam o rio. O rei e os soldados embarcavam nelas. Os da direita gritavam aos da esquerda: “A realeza, o ceptro, o trono, o reinado, o País Alto e o Baixo são dados a Zimrî-Lîm”»²⁹⁹. Ora, segundo Dominique Charpin³⁰⁰ podemos distinguir no cântico dos soldados três dimensões diferentes da realeza. Em primeiro lugar, destacam-se os seus atributos simbólicos: o ceptro (*haṭṭum*) e o trono (^{giš}gu.za). Relembramos que eram estes os símbolos normalmente enviados para o estrangeiro quando um monarca pretendia assumir o poder real sobre outro país. Segundo a carta apologética A.1258⁺, o ceptro constituía, para além do mais, um bem que fora outorgado ao rei pelo deus Šamaš, aquele que «colocou o ceptro e a justiça na sua mão»³⁰¹. Assim sendo, e à semelhança da própria realeza, o ceptro havia sido doado pelo deus, representando um dom de origem divina³⁰². Diríamos que estes atributos simbólicos apontavam, acima de tudo, para uma essência sagrada e exprimiam o ascendente celeste sobre o mundo terreno.

Por outro lado, há na afirmação dos soldados uma dimensão espacial e geográfica, correspondente ao território sobre o qual Zimrî-Lîm exercia a sua autoridade: o País Alto e o País Baixo. Por fim, denota-se neste cântico uma vertente mais temporal, que é assinalada pelo termo *palûm*. A palavra pode ser traduzida como «reinado», «dinastia» ou «ofício»³⁰³. Nalguns exemplos o termo é precedido pela preposição *ina*, traduzindo uma dimensão puramente temporal. De facto, o reinado ou a dinastia, tal como outros aspectos da instituição monárquica, haviam sido «dados» (*nadānum*) a Zimrî-Lîm. A realeza não era, portanto, eterna; ela estava dependente do tempo. O *palûm* encontrava-se tão sujeito ao desígnio divino como os outros aspectos citados no texto. Não esqueçamos que o período de vida do rei e, por extensão, o do

²⁹⁹ Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 149-150.

³⁰⁰ Veja-se «Les mots du pouvoir dans les Archives Royales de Mari», *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 2, 1991, p. 5.

³⁰¹ l. 14.

³⁰² Cf. Francisco Caramelo, *idem*, p. 151.

³⁰³ Cf. *CAD P*, p. 70 e ss.

próprio reinado, era ditado pela vontade do deus. No fundo, o *palûm* constituía o ciclo de duração de um reinado ou de uma dinastia. O monarca podia, quando muito, esperar que o mesmo fosse longo, mas nunca perpétuo³⁰⁴.

Assim sendo, o reinado representava um «ciclo típico», na medida em que compreendia uma pequena «era»³⁰⁵. A cada novo ciclo ocorria uma renovação, um restabelecimento das relações entre o humano e o divino. Cada *palûm* obrigava, por conseguinte, a um recomeço e a um renovação do mundo. Neste quadro, o rei assumia o papel de representante terreno e de delegado dos deuses. Sobre ele recaíam as insígnias celestes essenciais à conservação da ordem cósmica; a ele era dedicado o ritual de entronização que dava início a essa nova era³⁰⁶.

Claro está que esta renovação não podia ser realizada apenas no momento da passagem do testemunho ao novo rei. A conservação da harmonia cósmica dependia da constante renovação do compromisso entre o rei e o deus, da asseveração da sua *aliança*. É neste sentido que compreendemos um testemunho datado da época dos epónimos que refere a realização de um *akītum*³⁰⁷. Este ritual não pode ser entendido nos mesmos moldes daquele que posteriormente seria celebrado na Babilónia durante o período neo-babilónico. Todavia, o *akītum* insere-se num conjunto mais alargado de celebrações, comemoradas anualmente, que tinham precisamente o intuito de estabelecer uma continuidade dentro da renovação³⁰⁸. Estes rituais, realizados ciclicamente, pretendiam garantir a estabilidade do poder real, conservar a harmonia entre as esferas celeste e terrena e potenciar a fertilidade do país e o equilíbrio sazonal.

A comemoração familiar

A reforma de Yahdun-Lîm introduziu alterações significativas no calendário mariota, sobretudo ao nível da notação cronológica. As diferenças patentes na definição dos anos de reinado durante os períodos de Yahdun-Lîm e de Zimrî-Lîm e durante o vice-reinado de Yasmah-Addu são evidentes. Se Yahdun-Lîm e Zimrî-Lîm atribuíam ao

³⁰⁴ Veja-se a intenção expressa na inscrição de Yahdun-Lîm que comemora a construção de um templo para Šamaš: «Que Šamaš (...) lhe conceda um longo reinado (*palâm arkam*) de felicidade» (E4.6.8.2, l. 108, 113-114 e 117).

³⁰⁵ Cf. Mario Liverani, p. 474.

³⁰⁶ Veja-se A.1968: o rito de unção com o óleo do triunfo.

³⁰⁷ Veja-se *ARM I* 50.

³⁰⁸ Tal como acontece mais tarde. Na realidade o *akītum*, o início do ano, assinalava o momento em que as tempestades findavam e em que o deus Addu morria.

ano uma denominação baseada no acontecimento mais importante ocorrido no ano anterior³⁰⁹, Yasmah-Addu designava o ano segundo um epónimo. Tendo isto em mente, é de extrema importância verificar que as conhecidas «crónicas dos epónimos»³¹⁰, para além de constituírem listas cronológicas assentes no modelo de sequência dos vários epónimos, associam a cada um deles um evento importante. Não se trata, porém, de um simples sincretismo cultural, de uma mescla entre a tradição do centro-sul e a do norte³¹¹, mas sim de um aspecto particular que nos pode porventura fazer atentar sobre a natureza destes textos. Efectivamente, as «crónicas dos epónimos», uma composição certamente oriunda da zona setentrional, possivelmente de Šubat-Enlil, tencionavam relatar os episódios de destaque ocorridos em cada ano (em cada epónimo) de governo da família de Samsî-Addu. Aparentemente não interessava traçar uma distinção entre os seus sucessos e os seus insucessos. Todo o episódio relevante era digno de figurar nesta obra projectada pela família do grande rei da Alta Mesopotâmia.

Na verdade, o texto constituirá isso mesmo, ou seja, uma gesta da família do rei de Samsî-Addu, descrevendo as glórias e as adversidades com que os seus membros se haviam deparado. A questão que se coloca é: qual o intuito do texto. É comumente aceite que as «crónicas» tinham por fim recordar e comemorar a dinastia dos epónimos. Não se tratava de textos meramente literários, mas sim de instrumentos utilitários que serviam de suporte ao culto. E que culto seria este? Naturalmente, o grande *kispum*.

Há outras composições descobertas em Mari que se compreendem no âmbito da celebração do culto funerário. O «ritual de Eštar»³¹² é uma delas. Também a «Insurreição de Narâm-Sîn» e a famosa «lista dos *šakkanakku*» poderão, segundo Jean-Marie Durand³¹³, ser entendidas neste contexto. Esta última teria um intuito muito específico, procurando associar a dinastia Lîm aos antigos governantes da zona média do Eufrates. O que se pretendia, na prática, era reforçar a sua legitimidade real e estabelecer uma continuidade entre a família de Yagîd-Lîm e a prestigiada linhagem dos *šakkanakkû*.

³⁰⁹ Os acontecimentos de ordem religiosa tinham primazia sobre os políticos.

³¹⁰ Veja-se Maurice Birot, «Les chroniques “assyriennes” de Mari», *MARI* 4, 1985, pp 219-242 e também Paul Garelli «Réflexions sur les listes royales assyriennes», in Jean-Marie Durand e Jean-Robert Kupper (eds), *Miscellanea Babylonica: mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1985, pp. 91-95.

³¹¹ Cf. Jean-Marie Durand e Michaël Guichard, «Les rituels de Mari», *FM* III, 1997, p. 42.

³¹² *FM* III 2.

³¹³ Jean-Marie Durand considera que «la famille de Yagîd-Lîm a dû se rattacher à la lignée des *šakkanakku* de Mari, au moins pour assurer le culte funéraire» («La conscience du temps et sa commémoration en Mésopotamie: l'exemple de la documentation mariote», *Akkadica* 124, 2003, p. 5).

Reclamar a autoridade sobre um território obrigava porventura à aceitação dos seus célebres antepassados. Esta hipótese parece concordar com a presença da lista dos *šakkanaku* em Mari, uma vez que sabemos que a mesma teria sido redigida durante o governo de Yahdun-Lîm ou de Yasmah-Addu³¹⁴. Por outro lado, os antepassados faziam parte da história e do passado da região. Aceitá-los no seio do seu grupo, na sua própria linhagem, significava estabelecer uma ligação intemporal ao território. Como vemos, a lógica da celebração fúnebre era a glorificação da família (da linhagem verdadeira e da fictícia).

A conjuntura presente era fruto da história passada. A família não era uma unidade cingida ao tempo actual, mas sim uma entidade dinâmica, alheia ao fluxo do próprio tempo: ela era passado (era constituída por aqueles que haviam deixado a sua marca, ou seja, que haviam construído, ao longo das eras, a sua identidade), era presente (era constituída pelos membros vivos, pelo rei e pelos seus parentes) e era futuro (constituída pelos futuros descendentes, tão importantes como os membros actuais e os ancestrais, na medida em que deles dependia a memória dos últimos e a conservação da identidade e da autoridade da família). É, pois, em grande medida, em torno da família³¹⁵ que se desenvolve, na época amorrita, a concepção histórica.

O próprio discurso histórico nasce, segundo Jean-Marie Durand³¹⁶, na celebração familiar. As «crónicas dos epónimos» são disto um exemplo. No documento destacam-se sobretudo dois períodos: aquele que antecede o nascimento de Samsî-Addu e aquele que o sucede. O período antes do aparecimento de Samsî-Addu é marcado pela presença do seu pai, Ila-kabkabu, e do seu irmão, Amînum. Do período de Samsî-Addu tanto se recordam as vitórias, que incluem a conquista de Mari, como as derrotas. Há, pois, uma certa objectividade histórica neste relato, ainda que o seu intento fosse, em primeiro lugar, destacar, com algum preciosismo, a vida do grande rei da Alta Mesopotâmia (e dos seus parentes)³¹⁷. A glorificação da família conduz ao registo da

³¹⁴ Cf. Jean-Marie Durand e Michaël Guichard, *art. cit.*, p. 44.

³¹⁵ Da família alargada, da família tribal.

³¹⁶ Jean-Marie Durand, *art. cit.*, p. 7.

³¹⁷ Cada ano é introduzido pela preposição *ina* («no [epónimo X]»). As fontes das crónicas encontram-se bastante fragmentadas, pelo que nos é impossível reconstituir os textos integralmente. Todavia, destacamos uma fórmula porventura inicial, onde se sublinha: «desde o início do trono de X (*ištu rēš gu.za* [x x x x]) / desde o *lîmu* de X». Há, como vemos, uma divisão temporal muito clara, que destaca, em primeiro lugar, o momento da entronização de determinado rei. Seguidamente, inicia-se a contagem por *lîmu* (*ina* X). Assim sendo, transparece também aqui a noção de uma continuidade dentro da renovação: a divisão em unidades anuais prossegue apesar do recomeço (acentuado pela palavra *rēšum*).

história. É mesmo possível que estes textos fossem recitados no momento da celebração do *kispum*. A ser assim, o nome dos antepassados da dinastia não só seria lembrado como inclusivamente pronunciado, fixando a sua tão almejada perpetuidade.

A gesta da família de Samsî-Addu e mesmo o documento que nos transmite o modo como se desenrolava o ritual do *kispum*³¹⁸ testemunham um entendimento do tempo muito voltado para uma dimensão genealógica. Enquanto que no «ritual do *kispum*» se destacam diferentes grupos geracionais – Sargão e Narâm-Sîn, que incluiríamos na dinastia de Akkad, os beduínos-*yarâdum*, i.e., a geração que havia «descido», e os do Numhâ, i.e., a geração que se havia instalado no Sindjar³¹⁹ – as «crónicas» destacam o papel de pai e de filhos, ou pelo menos da geração que antecede o «período» de Samsî-Addu e a do seu próprio tempo. É possível que esta característica, ou seja, a contagem do tempo numa perspectiva mais ligada às genealogias, constitua uma particularidade amorrita³²⁰.

A evocação dos antepassados no *kispum* dava azo à celebração das origens do grupo familiar. Havia decerto uma dramatização e uma mitificação importantes em torno da família, destinadas a evocar a sua proveniência e natureza. Neste sentido, a exaltação da essência nómada e tribal do grupo era um ponto fulcral das cerimónias fúnebres. De facto, qualquer pessoa que descendesse de um antepassado comum fazia parte da família. Ou seja, a identidade histórica amorrita desenhava-se no seio do grupo alargado e não no da família nuclear. Na principal celebração fúnebre, o *kispum*, um mesmo banquete, tomado como um símbolo da coesão e da (re)afirmação do grupo, congregava os diferentes elementos da entidade tribal (os vivos e os defuntos). A vida e a morte comungavam numa mesma cerimónia, destinada a reforçar a consciência tribal e a exaltar as idiossincrasias do grupo.

Na época amorrita, a identidade dinástica era estabelecida através de uma relação de afinidade entre a tribo, o lugar e o seu líder³²¹. A tribo estava, por isso

Mais à frente, a subida ao trono de Samsî-Addu é assinalada através da fórmula característica lugala Samsî-Addu *ana é abîši irubu*

³¹⁸ FM III 4.

³¹⁹ Como vemos, este documento mistura duas linhagens diferentes, uma tipicamente amorrita, outra acádica. Há uma confusão entre um tempo real e um tempo fictício que a família de Samsî-Addu pretendeu esbater.

³²⁰ Vejam-se as considerações de William W. Hallo («Dating the Mesopotamian past: The concept of eras from Sargon to Nabonassar», *Bulletin of the Society for Mesopotamian Studies* 6, 1983, p. 12) referentes às preferências genealógicas nas posteriores listas reais e a sua possível influência amorrita.

³²¹ Veja-se esta hipótese, adiantada por Anne Porter em «The Dynamics of Death: Ancestors, Pastoralism, and the origins of a Third-Millennium City in Syria», *BASOR* 325, 2002, p. 6.

mesmo, ligada a um território (podendo ou não ser o território de percurso)³²² e a um chefe político, o rei, que garantia a sua sobrevivência. A preservação do poder dinástico era alcançada através da continuidade proporcionada pela descendência. Eram as correntes genealógicas que atravessavam o tempo, desde os primórdios da afirmação da tribo, desde as suas origens mais remotas, que garantiam a continuidade histórica e a preservação da família³²³. Como era de esperar, esta consciência tribal era acentuada pela afirmação de uma religiosidade comum.

O deus Dagan, a grande divindade amorrita dos antepassados, recebia um ritual especial destinado a enaltecer a memória dos defuntos e, por extensão, a devoção dos seus descendentes vivos. Este ritual, o *pagra'û*, fazia, como vimos, parte do grande ciclo do *kispum*. Neste sentido, destacamos a epístola *ARM XXVI/1 220*, na qual o governador de Terqa alerta o rei para uma mensagem de um extático de Dagan. O deus ter-se-ia dirigido a Zimrî-Lîm no sentido de o relembrar da importância da realização deste rito. Ora, esta mensagem tem a particularidade de partir da própria divindade à qual seria dedicada a oferenda. Assim, podemos depreender que a sua negligência, para além de comprometer a relação de confiança entre as esferas celeste e humana, poderia também ter efeitos a nível das solidariedades familiares. Dagan fala certamente como um deus dos parentes ancestrais, um deus dos defuntos, responsável pela sua memória.

Na verdade, esta missiva poderá ser equiparada ao documento *ARM XXVI/1 221*, onde, à semelhança desta, se relembra o rei da necessidade imperiosa de se consagrar o *kispum* aos manes de Yahdun-Lîm³²⁴. Jean-Marie Durand³²⁵ colocou a hipótese da morte do filho de Yasmah-Addu, mencionada em *ARM I 3*, poder ter sido interpretada precisamente como a consequência do não cumprimento dos rituais em honra dos *eṭemmû*. Por aqui depreendemos a importância deste ciclo celebrativo em honra dos antepassados. Certamente, estes momentos festivos constituíam uma referência vital para a construção e conservação da identidade amorrita.

³²² Não esqueçamos que Zimrî-Lîm, assim que chega ao trono toma medidas no sentido de garantir a transumância da sua tribo bensimalita.

³²³ O texto referente ao ritual do *kispum*, datado do período de Samsî-Addu, demonstra-nos isto mesmo. A recordação dos haneus *yarâdum* e dos do Numhâ pretende fazer remontar a sua linhagem ao início da presença amorrita na Mesopotâmia. Por seu turno, Zimrî-Lîm reclamara ser descendente de Yahdun-Lîm, e neto de Yarîm-Lîm, o que consistia, na prática, em fazer recuar a sua família ao membro que estabelecera o poder amorrita no Eufrates.

³²⁴ Cf. Francisco Caramelo, *op. cit.*, *ARM XXVI/1 220*, pp. 103-103 e 221, p. 105.

³²⁵ Cf. *LAPPO* 18, p. 72.

Capítulo 3 – A VISÃO HISTÓRICA AMORRITA

Vimos no ponto anterior como a continuidade e a permanência eram importantes para garantir uma certa estabilidade. A ausência de rupturas significativas e a manutenção de uma determinada normalidade constituíam características importantes para o homem amorrita. Era aí que residia o seu equilíbrio, isto é, naquilo que lhe era familiar. A realidade, porém, provava ser muito mais complexa. De facto, o amorrita não estava imune às mudanças do tempo, às alterações dinásticas e à periodicidade com que se lhe apresentava o binómio ordem – caos.

Uma leitura teológica da história

a) Segundo a dinastia dos epónimos (com base em ARM I 3)

De entre a documentação de Mari, duas cartas destacam-se como importantes testemunhos da concepção histórica do homem amorrita. Ambas constituem fontes imprescindíveis para o conhecimento do pensamento mariota sobre o tempo e sobre a história. Representam, para além do mais, um testemunho indelével das alterações políticas e sociais periódicas a que o reino estava sujeito. Com efeito, o tempo linear e contínuo era constituído por uma série indeterminada de mudanças, que representavam a renovação dessa mesma continuidade e permanência. Essas epístolas – ARM I 3 e A.1968 – atentam-nos ainda para a forte concepção teocrática do homem das margens do Eufrates. A história era, na sua metafísica, um reflexo do juízo dos deuses. Ou seja, o microcosmos político-social de Mari estava dependente das acções humanas e da sua apreciação por parte dos agentes divinos. Vejamos.

O documento ARM I 3 constitui uma epístola enviada pelo vice-rei de Mari, Yasmah-Addu, ao deus Nergal, a divindade responsável pelo mundo dos mortos. Localmente designado como Âmûm, o deus Nergal era sobejamente adorado na zona de Mari e no este do Habur, possuindo um importante santuário em Şuprum. As razões que teriam motivado a redacção desta missiva estão porventura patentes no epílogo da mesma, quando Yasmah-Addu inquire: «Porque é que tomaste o filho de mim?»³²⁶. No seguimento da morte prematura do seu descendente, o soberano da dinastia dos

³²⁶ l. 24'-25'.

epónimos terá sentido a necessidade de justificar a sua honra e o seu temor ao deus, apregoando a injustiça que sobre ele se abatera. Neste contexto, e forçando o seu desapego pelos bens materiais, Yasmah-Addu faz contrastar a sua conduta com a dos seus antecessores³²⁷. A introdução histórica que preludia as reclamações do vice-rei entende-se neste quadro. Ou seja, Yasmah-Addu pretendia, em primeiro lugar, ressaltar a obediência e a justeza da sua dinastia. Para tal, o vice-rei equipara à sua boa-vontade o historial de ofensas cometidas pela família rival. Por outro lado, Yasmah-Addu esperava legitimar o seu poder através da recordação da doação que lhe fora concedida pelo deus³²⁸.

O ponto essencial da recordação do passado é precisamente a constatação da virtude e da honestidade da família de Samsî-Addu e da impiedade da sua arqui-inimiga, a família Lîm. Neste caso, podemos dizer que a leitura histórica é fortemente influenciada por uma visão dinástica. Concentremo-nos neste aspecto.

O registo histórico inicia, como é costume, com o indefinido *panānum*, «anteriormente». Segue-se um rol de peripécias que colocam o confronto entre as várias gerações dinásticas no centro da disputa pelo favor divino e pela autoridade terrena. Assim segue o texto: «Anteriormente, Ila-Kabkabû e Yagîd-Lîm prestaram³²⁹ entre eles um juramento solene pela divindade. Ila-Kabkabû não cometeu nenhuma falta contra Yagîd-Lîm (*ul ugallil*), (mas) Yagîd-Lîm cometeu uma falta contra Ila-Kabkabû (*ugallil*)»³³⁰.

Como é natural, a rememoração do passado tem início na observância da ordem. Por aqui começa todo o discurso literário ou histórico. E a imposição da ordem parte, segundo transparece no texto, da instauração de um compromisso jurado «pela vida do deus» (*nîš ilim*). Ila-Kabkabû, pai de Samsî-Addu, e Yagîd-Lîm, pai de Yahdun-Lîm, teriam alcançado a harmonia e a estabilidade através da aceitação de uma aliança que tinha por base um compromisso divino. Ora, segundo o texto refere, Ila-Kabkabû ter-se-ia mantido fiel a esse acordo, respeitando a aliança com Yagîd-Lîm. Porém, o governante das margens do Eufrates cometera contra ele uma ofensa. *gullulum*, por

³²⁷ Nas linhas 25' a 27', Yasmah-Addu afirma: «Os (reis) anteriores pediram-te um do país extenso. Agora, eu só te peço vida e descendência».

³²⁸ Segundo o próprio indica: «ele tomou-me e instalou-me como *rei/governador* de Mari» (l. 17'-18'). O texto encontra-se fragmentado, pelo que não é possível reconstituir o título de Yasmah-Addu. Veja-se *LAPO* 18, p. 73.

³²⁹ «juraram», *zakārum*.

³³⁰ l. 8-14.

muitos autores considerado como uma espécie de «pecado», é o verbo que traduz a transgressão do pacto. E, tal como a epístola indica, esse acto teria sido cometido «contra Ila-Kabkabû» (*ana Ila-Kabkabû*). Ou seja, não se trata de uma acção tomada deliberadamente, ou diríamos antes, moralmente contra o deus. Não obstante, o verbo *gullulum* só pode ser compreendido à margem do juramento *ana nîš AN*. Há entre os dois uma relação indissociável. *gullulum* corresponderá, por conseguinte, à verificação do perjúrio cometido pelo contraente do pacto. Ao atentar contra o seu parceiro, Yagîd-Lîm comprometera não só a aliança que a ele o unia, como também a aliança terreno-divina que havia sido firmada por intermédio do juramento «pela vida» do deus. Na prática, os seus actos traduziam-se num forte desrespeito pela ordem cósmica, da qual Nergal era um patrono.

É neste âmbito que compreendemos a intervenção de Nergal. O deus age como um defensor da ordem cósmica, que tenta a todo o custo reverter a sua dissolução e punir o seu perversor: «Tu (Nergal) puseste-o à prova e marchaste ao lado de Ila-Kabkabû (*ana idi I-K tallik*)»³³¹. Após o descurar da sua vontade, o deus decide colocar-se ao lado de Ila-Kabkabû. É esta atitude que despoleta a queda de Yagîd-Lîm: «Ila-Kabkabû destruiu a sua fortaleza e apoderou-se do seu filho Yahdun-Lîm»³³². Os alvos da ira divina são o seu domínio terreno (a sua fortaleza) e o seu herdeiro, a sua semente (*perhum*): Yahdun-Lîm. Ao privá-lo da possibilidade de se eternizar mediante a sua descendência, e ao despojá-lo de todas as suas possessões, Nergal certificava-se do poder meramente temporal de Yagîd-Lîm, confinando-o a um segmento efémero e tenebroso da história do médio Eufrates.

Ora, a intervenção de Nergal e a derrota definitiva de Yagîd-Lîm teriam posto termo a um ciclo caracterizado pela seguinte relação: ordem – transgressão – reposição. Ila-Kabkabû teria vingado; Yagîd-Lîm teria sucumbido. À ruptura da ordem, à ameaça do caos, sucedera a reordenação, a renovação da harmonia cósmica e a reparação da relação homem-deus³³³. O texto não refere, mas é possível que o fiel Ila-Kabkabû, beneficiando do favoritismo divino, tivesse alcançado uma longa vida, repleta de poder e de autoridade. Ter-lhe-ia sucedido Samsî-Addu, e, com ele, iniciara-se uma nova geração de governantes.

³³¹ l. 14-15.

³³² l. 16-17.

³³³ Expressa pela fórmula «pôr à prova; perguntar» (*šalum*).

Sasmsî-Addu, à imagem do seu pai, «não cometeu nenhuma falta contra Yagîd-Lîm»³³⁴. Uma lacuna no documento impossibilita-nos de compreender em que contexto se processa a subida ao trono de Yahdun-Lîm. Quando o texto retoma, já o monarca está em cena: «Devido à falta que ele cometeu contra Samsî-Addu e porque ele deteve ...-inaša³³⁵, que era do deus, o seu filho, Sûmû-Yamam, removeu³³⁶ Yahdun-Lîm de Mari»³³⁷. Parece evidente haver aqui uma repetição da história. Possivelmente, Samsî-Addu e Yahdun-Lîm haviam estabelecido entre eles algum tipo de compromisso. Samsî-Addu, tal como o seu antecessor dinástico, agira com justiça e honestidade. Todavia, o soberano rival, Yahdun-Lîm, atentara contra ele. Os actos deste monarca teriam, no entanto, transcendido a mera ofensa cometida contra o seu semelhante. Yahdun-Lîm tomara uma mulher consagrada ao deus, apropriando-se assim do «património» divino. Há, pois, dois níveis diferentes de ofensa, que fazem de Yahdun-Lîm um rei especialmente profano aos olhos da dinastia dos epónimos.

O castigo de Yahdun-Lîm não se fizera esperar: o seu filho tê-lo-ia expulsado da sua própria capital. Podemos ver neste desfecho a conclusão lógica de um segundo ciclo histórico; à semelhança do anterior, este período pautara-se por diferentes fases: a imposição da ordem (alcançada através da boa-vontade de Samsî-Addu), a sua transgressão (perpetrada pela ofensa de Yahdun-Lîm e pela diluição da paz no país), e a sua reposição (conseguida através da derrota do malfeitor). Ora, como se de uma falha ontológica se tratasse, também Sûmû-Yamam, o descendente de Yahdun-Lîm, não fora capaz de manter a sua submissão e a sua obediência a deus: «Sûmû-Yamam agiu tal como o seu pai Yahdun-Lîm e fez com as suas mãos coisas inconvenientes. A tua morada, que os reis anteriores construíram, ele destruiu e transformou-a na casa da sua esposa»³³⁸.

Este trecho reforça a identificação de Sûmû-Yamam à sua família. De facto, ele agira tal e qual como o seu pai. É como se, de certa forma, Sûmû-Yamam mais não fizesse do que perpetuar os actos indignos da sua dinastia. A entidade dinástica parece partilhar uma mesma conduta, que a define como eminentemente infiel e negligente a deus. Sûmû-Yamam pervertera a ordem, transformando uma moradia divina, a morada

³³⁴ l. 21-22.

³³⁵ Possivelmente uma sacerdotisa. Trata-se de uma reconstituição.

³³⁶ Sobre o verbo, ver Jack.M Sasson, «Yasmah-Addu's letter to God (ARM I: 3)», *NABU* 1987/109, p. 63.

³³⁷ l. 1'-5'.

³³⁸ l. 6'-9'.

do deus Nergal, numa casa secular, mundana. Para além do mais, Sûmû-Yamam atacara o favorito de Nergal, Samsî-Addu, aquele que era a semente do protótipo por excelência da devoção, Ila-Kabkabû. Ora, as ofensas de Sûmû-Yamam teriam igualado as do seu pai e levado à conclusão de um novo ciclo temporal. Também a ele Nergal «interrogara»³³⁹, pondo fim à confusão que no reino se instalara. Assim, «devido à falta de Sûmû-Yamam contra Samsî-Addu, tu deste a Samsî-Addu o poder sobre a cidade de Mari e as margens do Eufrates»³⁴⁰.

Terá sido Samsî-Addu a designar Yasmah-Addu como o vice-rei da província do médio Eufrates. Toda esta introdução histórica permite anunciar as razões que teriam levado, em última instância, Yasmah-Addu a ocupar o trono de Mari. A presente ordem política fora instaurada pelos deuses, nomeadamente por Nergal, e nela, o vice-rei era o seu legítimo guardião. Todavia, esta harmonia social não impedia que a sua própria individualidade fosse pautada pela desventura. A perda do seu filho levava Yasmah-Addu a questionar-se sobre o seu comportamento. Há dois patamares de ordem que se misturam neste texto e que justificam a análise aprofundada sobre o passado. Por um lado, há uma perspectiva mais social e política, onde as relações diplomáticas imperam e onde a ofensa (*gullulum*) perpetrada contra o rei aliado (*ana* NR) dita a derrota política de um dado soberano; por outro lado, há uma perspectiva mais individual, que se centra nas relações pessoais com deus. Neste âmbito, também a dinastia Lîm se destacava pela sua conduta desonrosa, tomando e corrompendo os bens do deus. Ao invés, Yasmah-Addu e os seus antepassados sobressaíam como os piedosos, que pretendiam alcançar renome através da vida (*napištum*), através da descendência (reforçando o papel familiar e tribal) e, sobretudo, do temor a deus.

Em suma, esta carta tem uma intenção clara de desacreditar a dinastia Lîm e de elevar a família de Samsî-Addu. Assim sendo, podemos dizer que a história se apresenta como um conflito familiar. Deve também ser destacada a periodicidade com que o passado se desenrola e a analogia patente entre os diferentes períodos referidos. Geração após geração, o tempo flui, eternizando o poder da família do grande rei da Alta Mesopotâmia, estabelecendo uma certa continuidade. A esta continuidade não é, todavia, alheia a existência de uma rotatividade, assinalada pela repetição sucessiva e infinita de ciclos de bem-aventurança e de ruína, de ordem e de caos. Estes ciclos eram

³³⁹ l. 10': *ta-ša-al-šu*.

³⁴⁰ l. 14'-15'.

imprescindíveis à renovação do mundo, à sustentabilidade do *cosmos*, e funcionavam como sistema de regeneração que anulava as tensões acumuladas pelo desfasamento entre as esferas terrena e celeste.

b) Segundo a família Lîm (com base em A.1968)

Esta ideia é também visível em A.1968. Nesta epístola, encontramos uma situação oposta, ou seja, neste caso não é o rei que se dirige ao deus, mas o deus que se dirige ao rei. É Addu de Alepo quem fala e assim comunica a Zimrî-Lîm: «Dei todo o país a Yahdun-Lîm e com as minhas armas ele não teve inimigo»³⁴¹. Esta afirmação, que inicia o discurso do deus, marca o tom do resto da epístola. O intuito da grande divindade de Alepo era explicar o que levava um rei a prosperar e a alcançar sucesso sob a sua guarda. O passado é recordado por forma a assinalar o historial de relações entre os monarcas de Mari e o deus. Era nesta relação que assentava toda a política mariota. Vejamos.

Após Addu conceder o território mariota a Yahdun-Lîm, e a ele consentir a vitória sobre todos os adversários, verificara-se uma mudança abrupta na atitude do monarca: «Ele abandonou-me e o país que eu lhe dei, dei-o a Samsî-Addu»³⁴². O abandono (*ezēbum*) por parte do rei sugere que a autoridade política se alicerçava na relação de proximidade com a divindade. Ao que tudo indica, Yahdun-Lîm teria decido, de um momento para o outro, e sem que nada o fizesse prever, deixar a divindade, negligenciar a aliança que a ela o unia. Há um nível quiçá mais afectivo que podemos entrever no discurso de Addu. Como o próprio sublinha, «ele abandonou o **meu** (*i-ia-tam*) partido». Ora, devido a uma decisão consciente de Yahdun-Lîm de descurar a atenção que lhe fora conferida, em exclusividade, pela divindade, Addu vira-se forçado a escolher um novo favorito, um novo guardião³⁴³. Assim, o país anteriormente concedido a Yahdun-Lîm, fora-lhe retirado e outorgado a Samsî-Addu.

Tal como em *ARM I 3*, apresenta-se-nos em A.1968 um passado marcado pela ciclicidade. A nomeação de um novo protegido encerra o período de tempo em que Yahdun-Lîm reinara sobre Mari. Durante este período, o país atravessara diversas fases: em primeiro lugar, teria imperado a ordem, estabelecida pelo deus mediante a outorga

³⁴¹ Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 117.

³⁴² *idem, ibidem*.

³⁴³ Guardião da ordem. Sobre este título, veja-se a carta *ARM XXVI/1 208*.

do país a um escolhido; em segundo lugar, verificara-se a sua subversão, patente no abandono do deus por parte desse mesmo escolhido; por fim, procedera-se à sua reposição, através da escolha de um novo preferido e da anulação do primeiro. Neste aspecto, a epístola é semelhante a *ARM I 3*. Todavia, salta à vista uma diferença importante. É que, agora, o deus não atribui a sua preferência exclusivamente a uma determinada família. Quando Yahdun-Lîm sucumbe, Samsî-Addu toma o seu lugar. Não há aqui a mesma visão dinástica que se verificou em *ARM I 3*.

<i>ARM I 3</i>			A.1968
CICLO	Ordem	Ila-Kabkabû e Yagîd-Lîm prestam juramento	
	Transgressão	Yagîd-Lîm comete uma falta contra Ila-Kabkabû (<i>gullulum</i>)	
	Reposição	Nergal põe Yagîd-Lîm à prova (<i>šâlum</i>) e marcha ao lado de Ila-Kabkabû	
CICLO	Ordem	Samsî-Addu não comete nenhuma falta contra Yagîd-Lîm (<i>ul gullulum</i>)	Addu doa (<i>nadānum</i>) o país a Yahdun-Lîm
	Transgressão	Yahdun-Lîm (filho de Yagîd-Lîm) comete uma falta contra Samsî-Addu (<i>gullulum</i>) e contra «o que é de deus»	Yahdun-Lîm abandona Addu
	Reposição	Sûmû-Yamam expulsa Yahdun-Lîm de Mari	Addu retira o país a Yahdun-Lîm
CICLO	Ordem	Sûmû-Yamam reina em Mari (?)	Addu doa (<i>nadānum</i>) o país a Samsî-Addu
	Transgressão	Sûmû-Yamam comete uma falta contra Samsî-Addu (<i>gullulum</i>) e contra a propriedade divina	?
	Reposição	Nergal põe Sûmû-Yamam à prova (<i>šâlum</i>) e Sûmû-Yamam é assassinado pelos seus servos	?
CICLO	Ordem	Nergal doa o país a Samsî-Addu; Yasmah-Addu é colocado em Mari como <i>governador</i>	Addu doa (<i>târum</i>) ³⁴⁴ o país a Zimrî-Lîm

³⁴⁴ Faz Zimrî-Lîm «regressar» ao seu país.

Esta característica prende-se com a própria natureza da epístola³⁴⁵, e sobretudo, com o carácter do deus Addu, que mais à frente analisaremos.

O estado fragmentário do texto não permite conhecer ao pormenor o teor da relação entre Samsî-Addu e o deus Addu. Não obstante, uma vez que adiante a divindade refere que colocou Zimrî-Lîm no trono, é possível que também ele o tivesse abandonado ou de alguma forma descurado a sua relação. A um novo ciclo, corresponde um novo rei: Zimrî-Lîm. Da sua nomeação já aqui muito se falou. Foquemo-nos, pois, no que ela implicou em termos temporais. Podemos dizer que há uma recorrência implícita em ambas as análises históricas. O tempo é caracterizado por uma sucessão ininterrupta de ciclos. A ruptura era necessária à renovação. E a renovação era uma premissa imprescindível para a manutenção da harmonia cósmica. Neste sentido, a continuidade, a transição do passado para o futuro, só seria possível mediante a constatação da renovação da aliança entre humano e divino. Veja-se a tabela conclusiva, acima.

O papel do deus na história

A carta A.1968, que temos vindo a analisar, apresenta-nos uma visão muito singular da história. A leitura política apresentada nesta epístola poderá ser considerada como genuinamente amorrita. Há, de facto, uma diferença considerável entre esta visão e o pensamento sumério-acádico. Em primeiro lugar, o papel de Addu de Alepo, tal como é retratado no texto, é notavelmente divergente daquele que conhecemos das divindades sumérias ou mesmo de outras divindades paleo-babilónicas. Efectivamente, já anteriormente tínhamos visto a tónica que Addu de Alepo coloca no exercício da justiça. É esta a única condição que o deus exige a Zimrî-Lîm de modo a lhe outorgar a realeza. Ao invés de outros deuses, Addu de Alepo preocupa-se apenas com o facto de o seu rei ser justo e piedoso. Este contraste é evidente em A.1121⁺. Às modestas exigências de Addu de Alepo, o deus que proclamava «Mas eu não te reivindico nada. Quando um injustiçado ou uma injustiçada te apelam, recebe-os em audiência e julga o seu caso»³⁴⁶, opõem-se as reclamações de Addu de Kallassu³⁴⁷, que em tom ameaçador

³⁴⁵ O foco fundamental desta epístola é o governo dos destinos de Mari. Já em *ARM I* 3, Yasmah-Addu pretende acima de tudo exaltar as qualidades da sua dinastia.

³⁴⁶ Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 116.

afirmava: «Agora, como o fiz retornar ao trono da casa de seu pai, apropriar-me-ei do domínio na sua casa. Se ele não o der, o senhor dos tronos dos territórios e da cidade sou eu e o que dei eu tirarei»³⁴⁸.

Addu de Alepo não parece ser movido por ambições territoriais, ao contrário do seu homólogo. As suas reivindicações não se prendem com questões políticas ou com o desejo de estender o seu património³⁴⁹. Na verdade, Addu de Alepo é um deus preocupado exclusivamente com a moral. É esta sua qualidade que faz dele um deus único, isto é, sem igual. Na sua concepção, Addu é a encarnação da própria justiça, ou não fosse ele o campeão do Têmtum, o que lhe confere um papel inigualável na história. A ordem emanava do deus Addu, o deus justo e imparcial, facto que explica que dele dependesse, em última instância, a concessão da realeza. É a Addu, que representa a justiça, a equidade, a moral, que cabe a tarefa de escolher um humano e nele delegar a missão de o representar no mundo terreno (de ser o guardião dessa ordem por ele instaurada). Como se depreende da epístola A.1968, a harmonia cósmica derivava das relações que o monarca, o favorito de Addu, entretinha com o seu patrono. Em suma, a história era moldada consoante o comportamento do rei de Mari para com o deus de Alepo.

Assim sendo, após Yahdun-Lîm o ter negligenciado, Addu retirara-lhe a realeza e entregara-a a outro. Esta deliberação tem um impacto decisivo na história. Todo o cenário político se altera. O reino de Mari sofre mutações significativas que traçam um novo rumo social e político para os seus habitantes. Estas alterações estão na base do sincretismo religioso e cultural a que se assiste nesta altura e que dita a singularidade amorrita de Mari no mundo Próximo-oriental. Tudo isto deriva de uma sentença divina. A divindade altera o curso da história. Devemos, ainda, sublinhar que o poder é

³⁴⁷ Addu de Kallassu era uma divindade local do Yamhad. A intervenção do deus compreende-se no contexto da disputa territorial entre o soberano de Mari e a família real do Yamhad, no final do governo de Zimrí-Lîm. Estava em causa, nomeadamente, a posse da cidade de Alahtum.

³⁴⁸ *idem, ibidem*.

³⁴⁹ Segundo Jean-Marie Durand, esta carta, bem como todo o dossier relativo a este tema (o assunto de Alahtum), denota uma disputa entre duas figuras de Addu: o de Kallassu (o que reivindica) e o de Alepo (o que não reivindica). O autor coloca a questão da possibilidade de Addu de Alepo querer propor a Zimrí-Lîm que seja o seu novo favorito. Este cenário justificar-se-ia talvez melhor no âmbito de uma competição pelo poder no mundo Próximo-Oriental, entre o rei de Mari e Hammurabi da Babilónia (cf. «Le culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum», *FM* VII, 2002, p. 97.). Addu de Alepo expressava assim a sua predilecção pelo monarca mariota e o seu apoio no contexto de uma eventual realeza amorrita. Neste sentido, tendo em conta a ideia *imperialista* que subjaz a esta hipótese, compreender-se-iam melhor as pretensões universais da divindade. Relembramos que estas cartas datam todas dos momentos finais do governo do último soberano de Mari.

concedido independentemente das aspirações políticas dos soberanos. Tudo se baseava na cumplicidade entre o monarca e o deus de Alepo.

O próprio rei do Yamhad, Yarîm-Lîm, terá, de certa forma, reconhecido a autoridade suprema de Addu quando explicou a que se devera a queda do seu pai: «Sûmû-êpuh, o meu pai, respeitou (*iplah-ma*)³⁵⁰ a divindade e atingiu o seu objectivo. Nenhum outro rei o defrontou. (Como) ele se apoderou do que ele (Addu) deu a Samsî-Addu, Sûmû-êpuh, o meu pai, não atingiu a velhice. Devido ao facto de ele ter maltratado o país de ..., que ele (Addu) deu a Samsî-Addu, Addu fê-lo morrer. Até agora, o coração de Addu não se irritou contra mim!»³⁵¹. Como facilmente se depreende, para os amorritas, o curso da história derivava de decisão do deus, na sequência de um atentado à sua vontade³⁵². Esta visão coincide claramente com a de A.1968.

Jean-Marie Durand considerou que esta leitura mais amorrita do poder real diverge da ideia dominante na ideologia sumério-acádica, baseada na transitoriedade³⁵³. De facto, os mitos sumério-acádicos apresentam uma visão da história segundo a qual uma dinastia estava condenada a soçobrar e a ser substituída por outra simplesmente porque nada no mundo era eterno. A natureza efémera do poder real explicava a sucessão inevitável de dinastias. Tal é a leitura que podemos retirar da *Lista Real Suméria*. Tal é também a lógica subjacente à *Lamentação por Sumer e Ur*³⁵⁴. As palavras do deus supremo Enlil são claras neste sentido: «Urim was indeed given kingship but it was not given an eternal (da-ri₂) reign. From time immemorial (ud ul)³⁵⁵, since the Land was founded, until people multiplied, who has ever seen a reign of kingship that would take precedence for ever? The reign of its kingship had been long indeed but had to exhaust itself»³⁵⁶.

³⁵⁰ Do verbo *palāhum*, que já anteriormente encontramos: «temer», «reverenciar».

³⁵¹ FM VII 8, l. 14-21.

³⁵² Evidentemente, a atitude de Samsî-Addu contrastava com a de Yarîm-Lîm, contra o qual o coração do deus até então não se irritara. Esta declaração do monarca do Yamhad condiz com a visão histórica que pretendemos expor. Com efeito, Yarîm-Lîm permanecia no trono porque a vontade de Addu lhe era favorável, porque ele cumprira a missão que lhe fora confiada e respeitara-o (*palāhum*).

³⁵³ Jean-Marie Durand, «La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari*, Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, p. 484.

³⁵⁴ *idem, ibidem*.

³⁵⁵ Expressão correspondente a *ûm šiâtîm*. Veja-se a nota 199, desta segunda parte.

³⁵⁶ ETCSL, 2.2.3, v. 366-369.

Ora, nos textos amorritas, em A.1968 e também em *ARM* I 3, a substituição dinástica é resultado de uma decisão divina. Não se coloca a questão da transitoriedade, da efemeridade humana ou de um destino inelutável. O poder é retirado à dinastia porque ela *peca* (*gullulum*), porque ela abandona o deus. A prova disso está expressa no texto *FM* VII 8: «Sûmû-êpuh não atingiu a velhice». Há uma intervenção divina que desaprova a sua atitude, que o afasta do poder e que o castiga, impedindo-o de atingir idade avançada. A justiça divina anula a noção de transitoriedade do poder. Na óptica amorrita, o curso dos eventos e o desenrolar da história é o resultado da intervenção dos deuses. A história derivava das relações entre o humano e o divino e, acima de tudo, da aliança estabelecida entre o deus que personificava a Ordem, aquele que havia confinado o caos, e o ser por ele escolhido para o representar na terra.

Por outro lado, A.1968 apresenta Addu de Alepo como um deus exclusivo, que reclama que o rei tome «o seu partido». É essa exclusividade e o favoritismo que concede àquele que o segue, que lhe conferem traços de uma divindade universal, que não se coíbe de fazer reclamações fora do seu domínio de origem. O deus do Yahmad havia alcançado o seu lugar cimeiro após derrotar o Mar³⁵⁷, o que lhe proporcionava uma determinada preponderância no mundo Próximo-oriental. Contudo, segundo Dominique Charpin, as ambições universais são comuns a outras divindades da época³⁵⁸.

Nos textos de cariz profético, o deus Dagan surge como um acérrimo defensor do país e das margens do Eufrates³⁵⁹. Já tivemos oportunidade de ver que Dagan era uma espécie de deus regional, com preeminência sobre toda a zona do médio Eufrates³⁶⁰. Itûr-Mêr, em contrapartida, era uma divindade políade, local, que reinava na capital de Mari³⁶¹. No país, o verdadeiro «rei» era Dagan. Este facto é comprovado pela

³⁵⁷ Uma espécie de Marduk paleo-babilónico.

³⁵⁸ Dominique Charpin cita os exemplos de Dagan de Terqa em *ARM* XXVI/1 196 e de Šamaš do Andarig em *ARM* XXVI/1 194. Cf. «Prophètes et rois dans le Proche-Orient amorrite. Nouvelles données, nouvelles perspectives», *FM* VI, Paris, 2002, p. 28 e ss.

³⁵⁹ O facto das armas de Addu de Alepo serem recebidas no templo de Dagan em Terqa (A.1858, cf. 1.3 da I parte) atesta a cumplicidade existente entre as duas divindades. Nesta parte do mundo ocidental, é possível que Addu fosse tido como o filho de Dagan e de Šalaš.

³⁶⁰ Na realidade, poderíamos dizer que o reino de Dagan era o Eufrates.

³⁶¹ A importância desta dupla divina é visível na prece apresentada por Dâm-hurâši em *ARM* X 66. Dirigindo-se ao seu esposo, Zimrî-Lîm, a rainha declarara: «Que Dagan, senhor de Terqa, e Itûr-Mêr, rei de Mari, permaneçam à tua direita e à tua esquerda» (l. 16-22). Dagan de Terqa e Itûr-Mêr de Mari, juntos, representavam os deuses mais importantes dos distritos mariotas situados em torno do Eufrates, o coração do reino.

sua associação recorrente a Enlil³⁶², o deus-rei na teologia do sul da Mesopotâmia. Assim sendo, quem mais se aproximava de uma hipotética figura de «deus nacional» era Dagan. Esta é uma característica importante, que difere da teologia de outras cidades-reino da altura. Em Mari, o deus mais importante não era o deus da capital mas sim aquele que mais importância detinha junto da componente amorrita (isto é, beduína) do país. O papel determinante do deus no curso dos eventos é bem patente durante os confrontos contra os benjaminitas e noutros períodos conturbados da história de Mari³⁶³. É nestas alturas que a voz de Dagan mais se faz ouvir, favorecendo a «causa nacional». Este aspecto sobressai, acima de tudo, em *ARM XXVI/1 196*.

No auge da guerra contra os benjaministas e o reino de Ešnunna, Dagan aparece num oráculo, sentenciando a queda do reino tigrino. O anúncio da sua ruína é efectuado pelo próprio deus, que julga o seu homólogo Tišpak e o condena ao fracasso³⁶⁴. Há nesta intervenção da divindade uma clara intenção de influenciar o curso da história em favor da causa mariota. A intercessão de Dagan transcende o domínio nacional. O seu juízo não é, neste caso, executado contra os agressores internos, os benjaminitas insurrectos, mas sim contra o inimigo exterior. As fronteiras são extravasadas e o deus assume a liderança na defesa do país. É neste sentido que Dominique Charpin³⁶⁵ considera possibilidade de uma pretensão universal da divindade. O que sobressai, todavia, neste texto é o facto do destino do país ser colocado nas mãos dos deuses, no caso concreto, do seu deus-rei. Toda a cena patente em *ARM XXVI/1 196* se desenrola num patamar alheio à presença humana. É como se, de certa forma, o homem não fosse senão um mero espectador de uma história que se sucede num domínio que lhe é interdito. As divindades apresentam-se em assembleia e determinam o rumo dos acontecimentos. O passado e o futuro são alvo de apreciação e deliberação. O tempo assume-me como um terreno de expectativas divinas, que a elas se adapta e acomoda.

Há, contudo, uma diferença considerável entre a figura de Dagan e a de Addu de Alepo. Enquanto Addu de Alepo intervém directamente no reino estrangeiro, escolhendo o soberano de Mari, dando o país a Samsî-Addu, Dagan assume-se fundamentalmente como um juiz. Ou seja, ele não se imiscui na política interna de

³⁶² Este aspecto transparece em A.1258⁺, onde Dagan recebe o epíteto de «a grande montanha» (*šadû rabû*, l. 9), normalmente atribuído a Enlil.

³⁶³ Vejam-se nomeadamente *ARM XXVI/1 196*, 197, 205, 209 e 233.

³⁶⁴ Cf. Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 47-48.

³⁶⁵ Veja-se *art. cit.*, pp. 28-29. O autor não afasta, no entanto, a hipótese de Dagan pretender, acima de tudo, defender o seu território.

Ešnunna. A sua ambição é, se quisermos, mais nacional. O seu interesse está, em primeiro lugar, na defesa do seu país. Não há uma intenção imperialista no tom adoptado por Dagan. Não é ele que ali concede a realeza. Há meramente um interesse em proteger a todo o custo a sua região, em assumir o seu controlo e em resguardar o guardião da sua ordem política. Esta intenção transparece sobretudo na sua determinação em enfrentar os adversários e em se envolver nos combates, guiando o seu povo. O próprio terá afirmado «Quero desembainhar as armas!»³⁶⁶, o que atesta que nesta altura era o favoritismo do deus que levava à vitória, aspecto aliás patente em *ARM I 3*, onde Nergal, «marchando ao lado de» Ila-Kabkabû, o sagra vencedor.

Em suma, a história desenrolava-se sob a mira das divindades. As relações entre o rei de Mari e o deus de Alepo, a divindade suprema no ocidente, ditavam o sucesso ou o insucesso do poder real. A história obedecia a critérios divinos e era fruto da sua vontade. O futuro dependia da postura apresentada pelo soberano perante os seus patronos. Como tal, podemos dizer que, em certo sentido, a visão amorrita da história era uma visão da conduta religiosa da realeza.

O devir histórico e os testemunhos escatológicos

A relação de intimidade entre o rei e os deuses é transversal a toda a documentação de Mari. No tema que aqui nos respeita, ou seja, a visão amorrita da história, podemos dizer que este aspecto é também patente no devir histórico. Ou seja, o futuro dependia da ligação de cumplicidade e proximidade entre o soberano e os deuses do seu país. As visões de contornos apocalípticos a que temos acesso testemunham este aspecto. Por exemplo, a ausência do deus era causa de angústia e de preocupação porque prenunciava um futuro nefasto para o rei e para o seu povo. Sozinho, o monarca não poderia vencer. Nem contando somente com o apoio dos seus mais próximos partidários. Na concepção siro-mesopotâmica, o rei não era rei sem a divindade. O poder real assentava numa relação de reciprocidade, na qual cada um dos lados equilibrava e fundamentava a existência do outro.

A documentação de cariz profético deixa transparecer um outro aspecto incontornável do pensamento religioso mariota: o soberano era visto,

³⁶⁶ CF. *ARM XXVI/1 205*, Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 65-67. É possível que este documento date, também ele, do período marcado pelas guerras contra os benjaminitas.

fundamentalmente, como o guardião máximo do país, que fora eleito para comunicar de forma privilegiada com os agentes celestes. No fundo, o que interessava ter em conta era a interdependência entre essas duas metades indissociáveis: a divina e a terrena. As mensagens que tinham o rei como destinatário pretendiam, acima de tudo, zelar pelo destino do reino do médio Eufrates e não tanto pela sua saúde; ou, dito de outra forma, o seu bem-estar só era alvo de atenção na medida em que dele dependia a subsistência do reino. Assim sendo, o rei era um veículo privilegiado, através do qual os deuses podiam sentenciar o futuro do país (e, naturalmente, do seu povo).

Jack M. Sasson considerou alguns textos deste dossier como mensagens apocalípticas³⁶⁷. Há, efectivamente, alguns exemplos onde se pode entrever algumas matizes escatológicas ou apocalípticas, precisamente por denunciarem a existência de um destino invencível; tratam-se, por outro lado, de documentos que evocam imagens de uma grandeza tal que transcendem o domínio geográfico e temporal em que se inserem. Um deles é a carta que analisámos há pouco, *ARM XXVI/1 196*. Dagan pronuncia o fim de Tišpak. A «morte» de Ešnunna é incontornável. A sentença do deus do médio Eufrates prevê a anulação histórica da sua rival tigrina. A formulação «o teu dia passou» sublinha essa vertente escatológica, acentuando a impossibilidade de, no devir, Ešnunna poder vir a reverter a situação catastrófica em que se achava. A conjuntura política então vivenciada conduziu a que o passado histórico entre os reinos de Mari e de Ešnunna, assinalado pelas tensões e rivalidades, tivesse um desfecho mítico, vaticinado em tribunal divino.

Todavia, a carta que melhor testemunha os contornos apocalípticos presentes na documentação de Mari é *ARM XXVI/1 208*. A carta fora enviada pela rainha Šibtu ao rei de Mari. No obverso da missiva, a esposa do monarca transmite uma mensagem do respondente de Dîrîtum. Ficamos, pois, a conhecer o contexto em que se insere, isto é, a guerra contra o Elam. Tanto esta missiva como a anterior resultam de períodos de grande tensão e dramatismo para o reino. No caso presente, a ameaça do Elam estendia-se a diversas zonas do mapa siro-mesopotâmico. Mari via a sua autoridade ameaçada sobretudo a norte, na região do país alto. O cataclismo que se abatera no Próximo-Oriente justifica a visão mítica e apocalíptica patente no reverso da epístola. Só um

³⁶⁷ Jack M. Sasson, «An Apocalyptic Vision from Mari: Speculations on ARM X:9», *MARI* 1, 1982, pp. 151-167 e «Utopian and Dystopian Images in Mari Prophetic Texts», in Ehud Ben Zvi (ed.), *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pp. 36-37.

cenário tão dramático e conturbado podia dar azo a um juramento como aquele que vemos reproduzido no texto. Vejamos.

Algumas lacunas no texto impedem-nos de compreender como surge e quem transmite o sonho ou a visão reportada. Quando o documento retoma, Ea toma a palavra para se dirigir à família (claramente a família divina), apelando a que se preste um juramento. A par de *ARM XXVI/1* 196, este é o único texto em que testemunhamos a presença da assembleia dos deuses, outro aspecto a ressaltar como indicador do estado calamitoso em que o reino se achava. A presença conjunta das divindades do país só seria justificável pelo temor e receio de que o país não pudesse fazer frente às ameaças. A perspectiva da ruína clamava um auxílio extraterreno mais forte. Só a união do panteão divino poderia prevenir o desastre iminente.

A função de Ea nesta reunião é sobretudo a de mediador. As suas características mágico-sagradas poderão justificar o seu papel de anfitrião da cerimónia. Com o auxílio do seu vizir, Asumûm, a divindade pede «que se vá buscar à verga e ao umbral da Porta de Mari para que prestemos juramento»³⁶⁸. Como já tivemos oportunidade de ver, estas substâncias são posteriormente dissolvidas na água para que os deuses e as deusas³⁶⁹ possam beber. Após absorvido o líquido mágico, em uníssono, as divindades declaram: «Não agiremos com maldade contra o tijolo de Mari nem contra o guardião de Mari»³⁷⁰.

Há aqui vários aspectos que devemos ter em conta. Em primeiro lugar, destacam-se as substâncias sobre as quais os deuses se ajuramentam. Tratar-se-iam de partes da Porta de Mari, uma possível referência à cidade enquanto construção divina. A argila destes dois distintos lugares, uma vez amolecida na água, permitiria a sua absorção e consequente assimilação. Já sabemos qual era o peso que a ingestão de ervas ou de líquidos tinha nos juramentos. Em contexto diplomático ou jurídico, os elementos ingeridos simbolizavam a ameaça latente em caso de perjúrio. Aqui, a argila deve ter um valor simbólico idêntico. Ou seja, absorvendo partes da Porta de Mari, os deuses tomavam como seu o destino da cidade. Em caso de transgressão do juramento prestado, em caso de violação da cidade, os dois deveriam sofrer o mesmo fim. De facto, o que sobressai neste juramento é precisamente a simetria criada entre os destinos

³⁶⁸ Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 76.

³⁶⁹ O elemento feminino / masculino está também presente num outro discurso profético consequente à ingestão de uma bebida: *ARM X* 4. Cf. Jean-Marie Durand, «Trois études sur Mari», *MARI* 3, 1984, p. 153.

³⁷⁰ Francisco Caramelo, *idem*, p. 77.

da urbe (a cidade terrena), do seu guardião (o elo de ligação entre as esferas terrena e divina) e da assembleia (o mundo dos deuses). Em suma, afirmava-se a estreita conexão entre as várias entidades que compunham o *cosmos* e que o mantinham em actividade: os deuses, o rei, a população.

A palavra pronunciada pelos deuses estava imbuída de poder criador. Não atentar (*gullulum*) contra o «tijolo de Mari» nem contra o guardião de Mari pressupunha pois a salvaguarda da inviolabilidade do microcosmos mariota. É de sublinhar o facto de não se fazer referência a Zimrî-Lîm mas sim ao guardião (*rābišum*) de Mari. Ora, a protecção concedida pelas divindades não estava associada a um governante particular, mas sim àquele que detinha a seu cargo o poder real e que era o veículo segundo o qual os deuses mantinham o diálogo e a proximidade com a terra. Por outro lado, a escolha desta referência ao *rābišum* poderá porventura atentar-nos para um aspecto importante, ou seja, o facto do juramento transcender o futuro mais imediato. Não era Zimrî-Lîm em concreto que era alvo da profecia divina, mas sim o rei de Mari³⁷¹.

Esta pronúncia empurra para uma espécie de *ad aeternum* a bem-aventurança do país. Ou, melhor dizendo, deixa o futuro em aberto. Ao contrário do que vimos anteriormente, e apesar da profecia partir de um contexto concreto (a guerra contra o Elam), não há neste testemunho uma noção temporal tão limitada como noutros casos. A ingestão da argila de Mari pressunha a ligação intemporal dos deuses à capital do médio Eufrates. Consequentemente, no devir, outros beneficiariam igualmente da protecção do panteão amorrita. Ou seja, o juramento pretendia assegurar a continuação da glória de Mari e do seu papel histórico central no mundo siro-mesopotâmico. De certa forma, o juramento prestado transformava o futuro numa renovação sempiterna desse tempo passado onde se buscava obsessivamente a tranquilidade.

Outro aspecto que deve ser mencionado é o facto da pronúncia divina resultar numa regeneração da cidade e numa reordenação do poder do país. Há uma consolidação definitiva da sua autoridade. Neste quadro, a realza desempenha um papel fulcral, ao assumir-se como factor da estabilidade e da constância do tempo. A instituição monárquica adquire dimensões messiânicas³⁷². Só o rei, o nomeado dos deuses, poderia permitir a propagação da prosperidade do país no espaço e no tempo.

³⁷¹ Ao contrário dos outros exemplos, onde o futuro tem como fronteira o tempo de vida do rei.

³⁷² Sobre este assunto, veja-se Francisco Caramelo, *op. cit.*, pp. 338-349.

A dissolução da argila na água pretendia ela própria simbolizar essa transformação temporal do poder mariota. Ou seja, ao absorverem a poção mágico-sagrada formada a partir da matéria orgânica da cidade, os deuses afiançavam a perpetuação da autoridade do país e da monarquia, que eles mesmos haviam criado. O passado histórico áureo de Mari, desde a sua criação pelos deuses até ao presente, convertia-se agora num futuro de sucesso e bem-aventurança. Há uma conformidade entre o passado e o futuro, que resulta da refundação do seu destino. A antiga ordem do país é asseverada, renovada e certificada pelo juramento de um destino inviolável.

Encontramos, portanto, dois níveis de conformidade³⁷³ nesta profecia: em primeiro lugar, há uma harmonia entre o passado e o futuro: a cidade criada pelos deuses e a protecção concedida ao *rābišum* ganham aqui novo fôlego; assevera-se a validade da ordem ancestral, que se prorroga por um horizonte temporal indefinido. Em segundo lugar, há uma associação entre o porvir dos deuses e o dos homens. As fronteiras cósmicas esbatem-se e o humano e o divino comungam num mesmo fatalismo.

Esta carta tem, por último, o interesse de sublinhar a importância da revitalização da ordem estabelecida. A argila pode ser entendida como um sinónimo de origem: a matéria da criação. Assim sendo, dissolvê-la, jurar sobre ela, significava repor a essência da cidade, do país e do seu líder. Para que o futuro prosseguisse sem sobressaltos era necessário regressar ao passado; entender onde repousavam as origens de Mari e de onde provinha a sua autoridade. Há como que uma recriação ou um renascimento do país. O futuro só se materializaria caso a sua verdadeira natureza fosse respeitada, caso o passado (ou seja, a sua identidade) fosse reciclado e projectado para o devir. Assim se preservaria a sua história.

A sacralidade da ordem

Na carta *ARM I 3*, precedendo o relato histórico que já aqui debatemos, encontramos uma breve introdução, que pretende certamente servir como um «ensinamento moral» para o resto da epístola. Nele, Yasmah-Addu indica: «Desde a minha infância, quem cometeu uma ofensa contra o deus (*ša ana AN ugallilu*), não

³⁷³ Veja-se Jack M. Sasson, «An Apocalyptic Vision from Mari: Speculations on ARM X:9», *MARI 1*, 1982», p. 166.

existe (mais) (*ul ibašši*)»³⁷⁴. Seguidamente, o rei adianta: «Cada um respeita³⁷⁵ os preceitos divinos (me)»³⁷⁶. Entre as duas orações, esboça-se uma ligação inexorável entre os me e a ofensa-*gullulum*. Em primeiro lugar, convém sublinhar que esta ofensa não tem necessariamente de ser cometida contra uma divindade particular. Qualquer deus (um AN não específico) que fosse alvo de prevaricação, poderia pôr em marcha os mecanismos necessários à reposição da harmonia cósmica. Na realidade, esta pequena introdução querera assinalar precisamente isso, ou seja, o carácter divino-sagrado da ordem imposta pelos deuses.

Ofender o deus significava atentar contra a estrutura harmónica do *cosmos*, criada e mantida pelas divindades³⁷⁷. Será difícil traduzirmos convenientemente o conceito sumério de me, dada a sua ambiguidade. Recorremos, por isso, a algumas passagens de Samuel Noah Kramer («os teólogos sumérios chegaram ao que para eles foi uma satisfatória experiência metafísica para explicar o que mantém as entidades cósmicas e os fenómenos culturais, uma vez criados, contínua e harmoniosamente em acção, sem conflito e sem confusão. Este é o conceito designado pela palavra suméria *me*») ³⁷⁸ e de Jean Bottéro («Il renvoie certainement à un Pouvoir, un Pouvoir privilégié, réservé à certains dieux [...] Les me étaient d'abord ces données culturelles elles-mêmes, effets de l'ingéniosité et des capacités créatrices des dieux») ³⁷⁹. A ordem constituía a obediência inquestionável a esses «poderes» divinos. A moral da história conduz o leitor da epístola a crer que quem punha em causa as «regras» divinas (os me) deixava de *ser*. É interessante o uso do verbo *bašûm* neste contexto. Não se trata de uma simples aniquilação, mas como que de uma subtracção do indivíduo dessa estrutura cósmica, que não permitia a presença de nenhum subversor. Naturalmente, o indivíduo³⁸⁰ que não assimilava os desígnios dos deuses, que não os tomava como seus, ameaçava fazer colapsar o universo e fazê-lo retornar ao caos primordial. Era esta a grande lição histórica por detrás da carta de Yasmah-Addu. Aqui, tal como em muitos outros casos, podemos dizer que o vice-rei regressa às origens para expor o seu argumento.

³⁷⁴ l. 5-6.

³⁷⁵ Ou «mantém» (CDA, p. 166). Do verbo *kullum*, que significa mais correntemente «segurar», «deter».

³⁷⁶ l. 7.

³⁷⁷ O sentido de *gullulum* poderá ser, neste caso, mais ambíguo.

³⁷⁸ *A história começa na suméria*, Mem Martins, Publicações Europa-América, Lda, 1997, p. 105.

³⁷⁹ *La plus vieille religion. En Mésopotamie*, Paris, Éditions Gallimard, 1998, pp. 191-192.

³⁸⁰ Depreende-se um líder. Yasmah-Addu começa por afirmar «desde a minha infância», fórmula que poderá também ser traduzida como «da minha linhagem» (Jack M. Sasson, *art. cit.*, p. 158, n. 1). O *kalušu* da frase seguinte deverá consequentemente ser interpretado como «alguém» da esfera governante.

À ofensa-*gullulum* estava, por sua vez, associado o juramento divino. No domínio terreno, a ordem era garantida através destes actos sociopolíticos. Temos testemunho de vários juramentos prestados pela população em períodos diferentes do reinado de Zimrî-Lîm, por exemplo³⁸¹. Ora, cabia naturalmente ao soberano zelar pela protecção dos seus súbditos e puni-los caso esses juramentos fossem transgredidos (caso a palavra jurada aos deuses se revertisse).

O texto bilingue A.1258⁺ exemplifica de forma clara como o rei se tornara no responsável máximo pela manutenção da ordem instituída. O escriba que se lhe dirige implora que o rei lhe conceda uma existência (que não seja abandonado³⁸²). Numa série de imagens distópicas, que pretendem sublinhar o seu isolamento, o seu abandono e o seu desespero em recuperar o seu lugar na sociedade, o autor demonstra que só o rei podia manipular a ordem de modo a que o próprio reentrasse na estrutura social e cósmica. É interessante o facto do escriba contextualizar o seu lamento num momento histórico crucial para o país: aquele em que Zimrî-Lîm consolida as fundações do reino. Ou seja, o regresso à ordem imposto pelo monarca no momento da sua entronização tornava, de certa forma, as suas carências e temores universais. A refundação do estado (possibilitada pelos deuses³⁸³) e a reorganização social do reino (acompanhada pelo enraizamento da população) prometia o início de um novo ciclo histórico, de uma nova ordem cósmica, aperfeiçoada.

Há, em conclusão, diversos níveis de ordem. Há uma ordem que se estabelece entre o deus e o indivíduo a título pessoal, que tinha como pressuposto a manutenção do respeito pela vontade do deus; há uma ordem que se estabelece entre o rei (aquele que cumpre uma missão divina e detém a *ilūtum*) e a sua população; e há uma ordem que se estabelece entre o escolhido (o soberano) e os deuses, que parte de pressupostos idênticos. A harmonia cósmica dependia do equilíbrio e da conjugação de todas estas esferas de relação. No epicentro desta concepção estava a própria divindade, de quem a ordem emanava em primeira instância. Assim sendo, podemos dizer que o cumprimento da ordem era um compromisso sagrado, que a todos respeitava e afectava. A história cumpria-se mediante a afirmação dessa mesma *sacralidade*. Assim, no céu como na

³⁸¹ Veja-se o estudo de Jean-Marie Durand intitulado «Précurseurs Syriens Aux Protocoles Néo-Assyriens – Considérations sur la Vie Politique aux Bords-de-l’Euphrate», in D. Charpin e F. Joannès (org.), *Marchands, Diplomates et Empereurs. Etudes sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, pp. 13-71

³⁸² Leia-se na l. 14’: «A alegria do meu senhor abandonou-me» ou «deixou-me de fora».

³⁸³ Como o autor faz questão de sublinhar no início da missiva, sublinhando o controlo que os deuses exerciam sobre a orgânica do mundo.

terra, o tempo fluía, cimentando a importância do rei como factor histórico e firmando a essência inviolável dos me.

CONCLUSÃO

No início do presente estudo manifestámos a intenção de compreender qual era o sentido e o significado do mundo e da vida para o homem amorrita de Mari. Chegados a este capítulo final podemos adiantar, com toda a clareza, que, para o mariota, a vida encontrava o seu sentido na dualidade, uma dualidade assumida e consentida que não impedia nem a união nem o sincretismo das práticas comunitárias, culturais e religiosas que permitiam a sua vivência quotidiana. Esta dualidade encontrava expressão em aspectos civilizacionais muito distintos. Por um lado, existia uma clara diferenciação a nível tribal (que opunha a confederação dos bensimalitas à dos benjaminitas); por outro lado, reconhecia-se uma divergência a nível do seu *modus vivendi*, sendo que uma parte da sociedade mantinha uma existência nómada enquanto a outra se havia já rendido a um sistema de vida sedentário. O diferente grau de sedentarização e de subordinação ao poder observado nas duas confederações tribais, bem como a sua estrita ligação aos territórios do médio Eufrates, foi, em grande parte, fonte de desentendimentos que viriam a abalar endemicamente o estado de Mari.

O sincretismo observado no reino mariota foi sobretudo visível nos seus momentos de apogeu, sob os auspícios do governo de Zimrî-Lîm, um rei assumidamente tribal³⁸⁴. A convergência de práticas e costumes originários de mundos geográfica e culturalmente tão distintos como eram os de este (tipicamente urbano e sedentário) e de oeste (predominantemente nómada) é visível em vários aspectos do seu reinado³⁸⁵. Na realidade, poderíamos dizer que esta convergência se observa em primeira instância na própria instituição monárquica. Na ideologia real mariota sobressaem aspectos de uma concepção que assimila e sintetiza o pensamento e as

³⁸⁴ Senão, observe-se a sua titulação: «Zimrî-Lîm, filho de Yahdun-Lîm, rei de Mari e do país Hana» (E4.6.12.3 e ss) e o discurso de Bahdî-Lîm em *ARM* VI 76, l. 20-21: «Tal como tu és um rei dos beduínos [lugal hana^{mes}], tu és (também), em segundo lugar, um rei acádico [lugal *akkadim*]».

³⁸⁵ No mundo ocidental, por exemplo, praticava-se uma cultura essencialmente oral, onde a palavra detinha o papel preponderante, aspecto que nos poderá atentar para a extrema importância da profecia e da comunicação directa entre homem-deus. Ao invés, no mundo sedentário do leste, a escrita constituía o fundamento principal da erudição e do saber, representando uma marca essencial do poder e da instituição real. Ora, tal diferenciação poderá explicar, em parte, a predominância de protótipos e estereótipos literários sumério-acádicos na cultura escrita de Mari e uma possível ausência de mitos e de outras significativas composições literárias. Poderíamos salientar, por outro lado, a convergência de diferentes sentimentos religiosos e de diferentes atitudes face ao culto e ao sagrado. Assim, sabemos que ao invés do mundo urbano e sedentário, onde a estátua e o templo detinham um papel incontornável, no mundo tipicamente nómada, o culto era realizado ao ar livre e o deus não era representado na sua forma antropomorfa. Veja-se o quadro final.

ideias desses dois distintos universos. A autoridade do chefe do país assentava, pois, em dois grandes vectores ideológicos: por um lado, o rei devia adquirir a sua legitimidade por via divina; por outro, devia ser aceite no seio do seu grupo.

À época dos Arquivos Reais de Mari, a importância do grupo social, da família tribal, era inquestionável. Zimrí-Lîm, ao assumir-se como soberano do estado de Mari, sublinhava precisamente o seu estatuto de chefe máximo do grupo. A sua epopeia realça este aspecto, ao afirmar que ele «podia contar³⁸⁶ com os guerreiros da sua família/clã (*kimtum*)»³⁸⁷. Ou seja, a sua força e autoridade, diríamos mesmo a sua capacidade governativa, derivava do apoio do seu grupo, da sua família – os Bensimalitas. Ou não fosse ele o «primeiro dos haneus»³⁸⁸. Seguindo esta lógica, o rei era visto como o herdeiro do chefe-epónimo, o líder responsável pela coesão e pela unidade do grupo, bem como pela celebração da sua identidade. Neste âmbito, era ele quem presidia às cerimónias que se destinavam a estreitar os laços familiares e a promover as solidariedades clânicas. Ora, como vimos ao longo deste trabalho, a celebração mais importante dos haneus dava pelo nome de *kispum* e pretendia estabelecer uma linha de comunicação entre três domínios cósmicos: o divino, no qual tomavam parte, entre outros, o deus dos antepassados defuntos, Dagan, e a deusa da dinastia, Eštar de Dêr³⁸⁹, o humano, pautado pela presença da família tribal vivente, e o dos mortos, onde *permaneciam* os espíritos dos seus familiares ancestrais. A menção do nome destes membros já falecidos durante as celebrações do *kispum* favorecia a perpetuação da sua memória, expressão-última e essencial do cumprimento do seu destino. Daí a extrema importância da descendência.

Firmar uma continuidade entre os antepassados defuntos e os actuais membros da comunidade tribal era, no mundo amorrita, uma forma de perpetuar a importância do grupo e a sua autoridade. Na tradição residia a força da tribo. Significava, por outro lado, preservar e celebrar a sua identidade e a sua singularidade. A família estava no cerne de grande parte das motivações sociais amorritas e até mesmo políticas. De facto, os contactos levados a cabo pelo soberano pretendiam, acima de tudo, criar ou cuidar de relações que assentavam primeiramente nas solidariedades tribais. Assim sendo, os

³⁸⁶ Veja-se Michaël Guichard, *FM XIV*, 2014, p. 63.

³⁸⁷ *CAD K*, p. 375 propõe, para além de «family», a tradução «kin». Veja-se a *Epopeia de Zimrí-Lîm*, col. iii, v. 32.

³⁸⁸ *idem*, col. i, v. 3.

³⁸⁹ No caso da dinastia Lîm.

acordos políticos davam azo, maioritariamente, a *hipšum*, comunidades fraternais, famílias alargadas.

Há, como vemos, uma forte tradição tribal que continua a imperar, neste séc. XVIII a.C., em grande parte das acções sociopolíticas desenvolvidas pelo soberano. Não é, portanto, de estranhar, que o próprio discurso histórico se desenvolvesse em torno da família. A *Epopeia de Zimrí-Lîm* realçava já a importância dos «jovens companheiros» (*eṭlû*), depreenda-se dos haneus, no sucesso do rei. As próprias Crónicas dos Epónimos representarão uma espécie de gesta da família de Samsî-Addu, sendo este, não obstante, um rei ideologicamente ligado ao mundo de Akkad. Mas o principal indício de que há, neste período, uma forte concepção histórica assente numa óptica familiar é precisamente o *kispum*, no qual se deveriam nomear todos aqueles que haviam alguma vez pertencido ao grupo familiar. Isto, claro está, recuando até aos primórdios da sua instalação em terras mesopotâmicas. Assim sendo, esta continuidade temporal (real ou fictícia) permitia simultaneamente cimentar a ligação intemporal da tribo ao seu território de origem.

Sabemos da importância que os nómadas concediam ao espaço onde habitavam e por onde circulavam. O culto dos bétilos, testemunhado em Mari, será uma sobrevivência dos tempos em que os deuses eram identificados com os elementos da paisagem, que definiam a geografia dos locais por onde o grupo se deslocava. Religião e território são, aliás, entre os beduínos, dois domínios indissociáveis³⁹⁰. De facto, os deuses eram amiúde associados ao local de implantação da tribo, território de práticas ancestrais e espaço de comunhão do grupo. Disto é testemunho o estatuto de Eštar de Dêr, deusa de importância incontornável para a família Lîm. Ora, ao espaço, local onde a tribo vingara e fundara a sua individualidade, ligava-se o tempo, o período durante o qual o grupo familiar pudera desfrutar da experiência desse mesmo espaço. No fundo, falamos da sua vivência ancestral da terra e do mundo. Como tal, celebrar o poder da tribo implicava celebrar o tempo, isto é, remontar à sua fundação.

Na verdade, para os nómadas, a ideia de passado estava intimamente associada à sua vivência do espaço. Era aí que os seus antepassados e heróis fundadores haviam construído a sua própria identidade. Disto é testemunho a expressão *ištu aqdami*, do semítico de oeste, quando posta na boca do «país» do Numhâ, grande local de implantação dos beduínos após a sua chegada à Mesopotâmia. O passado expressava

³⁹⁰ Não esqueçamos que os deuses eram, durante este período, essencialmente deuses regionais.

então a ideia do colectivo (atente-se no sufixo *-ni* utilizado em *FM II 118*), apontando para uma experiência de vida comum, assente no usufruto do espaço e da geografia local. Porém, mais sintomática da visão nómada do passado, da história e da influência da geografia será porventura a fórmula *ištu darkātim*³⁹¹. É nela que se revê a extrema importância do êxodo original, quiçá também dos grandes percursos e rotas de transumância, para a vida dos beduínos. Os deslocamentos sazonais dos nómadas marcavam o seu modo de vida e regulavam a sua existência. Assim sendo, é natural que a sua história fosse interpretada sob o ponto de vista desta constante e imprescindível itinerância. Poderá, por fim, evocar-se, na expressão acima citada, a ideia de início, isto é, a génese da história amorrita na Mesopotâmia após a sua migração desde a costa mediterrânica.

Concluindo, na óptica nómada, a ordem era marcada pelo permanente dinamismo e acção, facto que transparece também no forte apelo à guerra e às acções de conquista e de razia. A sua subsistência era dependente destas actividades. Efectivamente, a procura dos bens essenciais repousava nas suas numerosas saídas pelos territórios de transumância, onde se contactava (amigavelmente ou por confronto) com as populações locais. É a ideia de movimento, de deslocação, de usufruto do espaço e do território que perpassam na noção de vida, de ordem e de tempo dos nómadas. É esta circulação em grupo, destinada a prover as necessidades da família tribal e a promover a sua união, que assinala a sua história. É possível que estas noções contrastem de algum modo com a visão tradicional mesopotâmica, onde a permanência, a ausência de significativas alterações e a estabilidade eram os sinais mais sintomáticos do estado de ordem. De facto, a assunção do poder derivava, no pensamento do centro-sul da Mesopotâmia, da aniquilação dos inimigos e da contenção das batalhas³⁹², concepção muito contrária ao espírito guerreiro amorrita.

O segundo vector da ideologia real mariota a que nos referimos era aquele que fazia a realeza proceder de um dom divino. Após o confronto que dera origem ao mundo tal como ele presentemente se achava, os deuses haviam delegado no homem a tarefa de cuidar do mundo terreno. Nesta lógica, a escolha de um eleito para assumir as funções monárquicas dependia exclusivamente da sua conduta face ao divino. O rei

³⁹¹ Relembramos que a fórmula poderá provir da raiz oeste-semítica DRK, presente no hebraico com o sentido de «caminhar, andar».

³⁹² Veja-se o «código» de Hammu-rabi: «devido ao poder que Marduk me deu, eu aniquilei os inimigos em cima e em baixo (i.e. no Norte e no Sul), contive as batalhas e providenciei o bem-estar do país» (Epílogo, XXIV R, l. 28-34).

escolhido continuava a ser, em todos os aspectos, um ser humano; porém, tinha agora a seu cargo uma missão divina. A associação de Zimrí-Lîm ao deus Addu, na *Epopéia de Zimrí-Lîm*³⁹³, prende-se precisamente com este carácter sagrado da monarquia. Podemos, então, concluir que a realeza, ou melhor dizendo, a eleição de um homem para assumir os destinos do país, era em si um sinónimo de ordem. De facto, o próprio Addu, ao vencer o Têmtum, assumira-se como o guardião da estabilidade, da justiça e da paz.

O rei estava no topo de uma grande pirâmide hierárquica, que reproduzia, de certa forma, o funcionamento do próprio universo. Dentro do seu microcosmos, isto é, no seu país, o rei era responsável pela sua população, essa grande massa diversificada de gentes, que representava a sua família³⁹⁴ e que lhe devia respeito e lealdade. A ordem derivava, por isso, da relação entre três diferentes entidades: os deuses, senhores do universo e responsáveis máximos pela ordem e pelo fluxo do tempo, o rei, o elo de ligação entre o domínio celeste e o terreno e os homens, súbditos, subalternos e dependentes, do rei a um nível mais estrito, e dos deuses em primeira instância. Claro está que a presença do rei não impedia uma comunicação directa do homem com o deus a título pessoal. Disto são testemunho os sentimentos de abandono e de carência expressos, por exemplo, pelos indivíduos acometidos por uma enfermidade. Todavia, em períodos de convalescença era também possível que os mesmos dirigissem expressões de esperança e louvor que abrangiam, para além do deus, o próprio soberano³⁹⁵. Naturalmente, era o rei que actuava como intérprete e autor do mundo humano, restando a ele a assunção das acções benfazejas ou danosas tomadas pelo homem.

A esta lógica não era estranha a incessante busca de tranquilidade que se esperava obter através da recordação do passado. O olhar que o mariota lançava ao passado procurava amiúde a solução ou a justificação do presente. Recordar os tempos idos constituía uma forma de legitimar as acções tomadas pelo soberano e de conferir tranquilidade aos tempos actuais. Esperava-se sobretudo estabelecer uma sequência

³⁹³ Veja-se, em especial, o parágrafo col. i, v. 27-31 e as considerações de Michaël Guichard em *op. cit.*, pp. 130-131.

³⁹⁴ A nível interno, o rei representava, como vimos, o chefe máximo da família beduína bensimalita; a nível externo, o rei, como suserano, era identificado frequentemente com a figura do pai, o protector. A fórmula *ana Zimrí-Lîm qibî-ma umma NR* (soberano vassalo) *dumu-ka* («o teu filho») sublinha este aspecto.

³⁹⁵ Veja-se *ARM XXVI/2* 401. Neste caso, o enfermo estava directamente ligado ao soberano, visto representar um dos seus altos funcionários.

entre o que se passara e o que se passava, depositando no tempo uma confiança capaz de afastar quaisquer temores de uma mudança repentina. Ademais, revivificar o passado ilustre dos grandes soberanos do país³⁹⁶ possibilitava viver um presente de sucesso³⁹⁷, livre de grandes sobressaltos. Neste aspecto, a filiação de Samsî-Addu aos grandes reis da dinastia de Akkad sortia um duplo efeito: por um lado, reclamava-se a sua suprema autoridade; por outro, estabelecia-se (ou assim se esperava) um presente glorioso à semelhança daquele que fora um passado heróico e mítico.

Recuar à dinastia de Akkad e a Sargão, figura incontornável da história da Mesopotâmia, implicava conceber o tempo como uma sucessão de diferentes gerações dinásticas, aspecto que é também observável em A.1968 e *ARM I 3*. O fundador da dinastia acádica estava, para além do mais, associado ao início de um novo período histórico em terras mesopotâmicas, assinalado por um forte esforço imperialista. A somar ao desejo de reclamar a sua herança secular, transparecia pois a intenção de retroceder à génese da própria ideia imperial, podendo deste modo reavivá-la. Sob determinado ponto de vista, a concepção do passado que sobressai durante a dinastia dos epónimos é semelhante àquela que transparece no período de influência da família Lîm: ambas recordavam nostalgicamente o passado ancestral e a origem de uma ordem que almejavam, de alguma forma, reproduzir.

A carta A.1968 ou a inscrição de Yahdun-Lîm dedicada à construção do templo de Šamaš³⁹⁸ testemunham a importância que a origem detinha no pensamento amorrita. Ambas evocam o momento inicial em que o deus, de alguma forma, estabelece e ordena o mundo em que o homem estava destinado a viver. Era nesse passado longínquo, livre das pressões exercidas pelas forças do caos e da adversidade, que o amorrita encontrava a essência do mundo e da obra divina. Esse passado simbolizava a natureza mais pura da vida, onde a promessa de bem-aventurança era alimentada pelo apoio incondicional do deus. Afinal de contas, tudo dependia do comportamento humano³⁹⁹. Caso contrário,

³⁹⁶ Neste aspecto, o exemplo do reinado de Yahdun-Lîm é para o último soberano mariota, Zimrî-Lîm, determinante. Recriar o seu governo possibilitava-lhe estar mais próximo e ser mais fiel ao «programa» sociopolítico iniciado pelos seus antepassados familiares. Mas não só. Esta continuidade era também procurada junto de outros antigos governantes, mesmo que estes fossem de famílias rivais. Era necessário evitar mudanças bruscas que comprometessem a estabilidade do reino. A incorporação do antigo harém de Yasmah-Addu no harém de Zimrî-Lîm é um exemplo desta tentativa de estabelecer e preservar a continuidade.

³⁹⁷ Ou evitar, nalguns casos, recriar as mesmas situações adversas do passado.

³⁹⁸ Essencialmente as l. 34-35.

³⁹⁹ Estando este sujeito, mesmo inconscientemente, a atentar contra os desígnios divinos (imperceptíveis ao homem).

o horizonte de tranquilidade e felicidade a alcançar pelo homem seria perpétuo. Era, aliás, nesse tempo remoto, que se achava a essência divina que definia a ordem do universo.

Ora, ao conceder inteligibilidade ao mundo, a divindade tornara-se senhora do seu destino. A possibilidade de intervenção dos deuses na vida humana transparece na imagem da argila, um sinónimo da vulnerabilidade do homem e da criação. Na realidade, o homem havia sido concebido a partir da mesma matéria com que os deuses haviam erguido cidades⁴⁰⁰ e países. Assim sendo, ele fazia parte de uma mesma obra, representando um seu elemento. A escolha de um eleito como senhor dos destinos terrenos obedecia a esta lógica. Ou seja, as acções do rei deviam estar de acordo com a ordem (= a palavra) sagrada da divindade, responsável pelo equilíbrio da obra criada. Assim sendo, cada reinado não constituía senão uma mera etapa no funcionamento dessa mesma harmonia cósmica, uma «pequena era», ocupando o seu devido lugar no espaço e no tempo. Cada período de governo representava, em suma, uma componente dessa grande estrutura divina – ou se preferirmos, um simples «tijolo» numa construção mais abrangente, que remetia para a própria ideia de tempo e de mundo.

Apesar das noções de fragilidade e de perecibilidade que transparecem no pensamento amorrita, as mudanças dinásticas eram frequentemente atribuídas à conduta desonrosa adoptada pelo rei face aos seus patronos. Em tais casos, a divindade era obrigada a intervir, julgando o culpado pela ruína do país e atribuindo o trono a um novo ocupante. Daqui resultava a afirmação do deus como importante agente histórico e a recorrente ciclicidade do binómio ordem-tempo. Efectivamente, sob o ponto de vista mariota, a história era tida como um constante ciclo de venturas e de desventuras, de sucessos e de insucessos, de períodos de ordem e de ruptura. À recordação do passado presidia muitas vezes a necessidade de manutenção ou reposição da ordem ameaçada. Era neste sentido que se propunha recriar os tempos idos, assinalados pela forte cumplicidade entre os domínios terreno e celeste e pela harmonia entre os destinos humanos.

A constante reiteração da ordem assentava no recorrente renovar das relações entre o homem e o seu deus. Os rituais e os frequentes contactos divinos (proféticos ou divinatórios) possibilitavam ao homem manter com o domínio celeste um diálogo

⁴⁰⁰ Relembramos a passagem de E4.6.8.2: «Desde a antiguidade, quando o deus [dingir] criou a cidade de Mari...» (l. 34-35).

favorável à sua vivência cotidiana. Viver significava cuidar da *aliança* intemporal entre homem e deus, que estava na base da materialização do próprio *cosmos*. A consciência temporal que o amorrita demonstrava girava, em parte, em torno desta concepção. Ou seja, o contacto com o divino pretendia tranquilizar o homem quanto ao devir, através da promessa de um futuro agradável. Se o homem seguisse a palavra divina, não atentaria contra a ordem. Daí a imprescindibilidade da sua proximidade e do seu permanente contacto. A ideia subjacente à recordação do passado e à idealização do futuro era precisamente *melhorar*, estreitando para tal a relação com o sagrado.

Há, no fundo, uma linha de continuidade visível entre o passado e o futuro, que pretendia criar uma simetria benéfica à manutenção da ordem. Esta lógica está muito patente em *ARM X 208*. Ao equivaler a um passado assinalado pela outorga da obra divina um futuro pautado pela presença constante do deus esperava-se atingir a bem-aventurança perpétua do país. Para além disto, o incessante retorno ao início, isto é, ao momento em que Addu firmara o mundo ordenado e entregara as suas armas ao rei de Mari é prova desta mentalidade. Sempre que o rei se afastava do deus e era punido regressava-se ao ponto de partida (i.e. havia uma nova doação das insígnias divinas), finalizando-se assim um ciclo e dando início a outro. Há uma ideia de reiteração e de recorrência que não afasta da concepção mariota a noção de um templo cíclico ou, pelo menos, de uma relativa ciclicidade dentro do tempo linear. Há, além do mais, uma vontade de regeneração e de renovação que acompanha todo o discurso político.

Apesar do pensamento mariota ser marcado por alguns momentos-chave (como, por exemplo, o momento da ordenação do mundo por Addu ou o início da migração dos amorritas na Síria e Mesopotâmia), a ideia de início do tempo não estava presente na sua concepção. É impossível saber se esta questão alguma vez terá sido formulada. Do mesmo modo, não existia uma ideia clara de fim ou mesmo de eternidade. É provável que a indefinição traduzida pela ideia de uma instalação perpétua dos mortos (*eṭemum*) no infra-mundo surgisse precisamente devido à incapacidade de abstracção do homem mesopotâmico. Ou seja, o morto, na realidade, *vivia* no infra-mundo, a sua *existência* não findava; ali, ele permaneceria perpetuamente. Neste sentido, ao opormos o mundo celeste, onde os deuses viviam *desde sempre*⁴⁰¹, e o infra-mundo, onde os mortos permaneciam *para sempre*, ao mundo terreno, onde os homens estavam

⁴⁰¹ Veja-se a nota 60 da segunda parte.

condenados a morrer, podemos dizer que este se tratava de um espaço de transitoriedade.

Como vemos, em Mari coexistiam dois sistemas de vida complementares. Ao sistema de vida sedentário, urbano, estava muito associada a herança sumério-acádica das grandes cidades-estado do centro-sul da Mesopotâmia. Do domínio nómada provinha um fundo cultural tipicamente amorrita, assente na importância da família alargada, dos deuses regionais, dos rituais fúnebres e da simbologia do sangue. Na realidade, podemos dizer que se vivia, nesta altura, sob o «primado do sangue». As uniões políticas, a identidade social e a força tribal dependiam dos laços sanguíneos e dos vínculos de parentesco que definiam as relações estabelecidas. A sobrevivência das práticas nómadas foi sobretudo visível nos territórios da Jazira, onde a família Lîm detinha uma rede de influências vital à sobrevivência d reino. A sul, território de herança dos grandes centros urbanos sumérios, o sedentarismo havia-se sobreposto aos antigos costumes dos povos amorritas.

O cruzamento e sintetismo destas duas concepções é porventura mais evidente durante o governo do último rei de Mari. O facto não é de estranhar se tivermos em conta que é do reinado de Zimrî-Lîm que provém justamente a esmagadora maioria das fontes históricas que chegaram até nós; para além disto, o próprio ter-se-á reconhecido como um rei tribal, escolhendo dar prioridade à sua família bensimalita. Samsî-Addu, ao invés, era um governante muito ligado à região de Akkad e à ideologia imperialista que caracterizou, em particular, o reinado de Sargão. As diferenças entre o período de governo dos epónimos e a dinastia Lîm são sobretudo visíveis a nível da religião. A ausência de significativos testemunhos proféticos durante o interregno do reino da Alta Mesopotâmia poderá ser disto um sintoma. Por outro lado, a escolha do nome da capital de Samsî-Addu poderá porventura sublinhar a sua ligação ao universo acádico: Šubat-Enlil⁴⁰². O deus supremo do panteão mesopotâmico, aqui adoptado como a divindade patrona da cidade de residência do grande rei dos epónimos, era, aparentemente, na ideologia mariota mais devedora do espírito amorrita, invocado geralmente com o intuito de reforçar a autoridade de Dagan. Sob o sumerograma EN.LÍL escondia-se o nome do rei do médio Eufrates⁴⁰³.

⁴⁰² Numa possível tradução: «o lugar de Enlil». A escolha de Enlil poderá estar ligada à sua forte dependência da ideologia meridional mesopotâmica.

⁴⁰³ É também frequente a titulação dos reis da família Lîm fazer referência ora a Dagan ora a Enlil, evidenciando precisamente a coexistência de duas mentalidades: a acádica e a amorrita.

As duas mentalidades coexistem e contrastam. Entre os beduínos, era o deus-rei da região eufrática quem detinha o lugar cimeiro. A sua recorrente associação a Enlil explicava-se mediante o carácter universal desta última divindade. Esperava-se, através desta identificação, atribuir a Dagan, um deus regional, características típicas de uma divindade tutelar e suprema, capazes de corresponder às aspirações políticas de Mari e de encarnar a sua natureza beduína. Mari constituiu, durante os séculos XIX e XVIII a.C., sob a alçada dos governantes Lîm, o último grande reduto da soberania beduína.

Posto isto, concluímos que a identidade mariota, a sua idiossincrasia no mundo siro-mesopotâmico, resultava do facto de representar um lugar de encontro de culturas e de civilizações, onde o poder real sintetizava os particularismos de dois mundos (este/oeste) tão dispares quanto complementares. Veja-se o quadro abaixo, que explicita algumas das principais características que diferenciam a ideologia sumério-acádica da ideologia amorrita.

	CONCEPÇÃO SUMÉRIO-ACÁDICA	CONCEPÇÃO AMORRITA
IDEOLOGIA REAL	<p>Realeza «desce» dos céus – outorga divina</p> <p>Poder urbano</p> <p>Transitoriedade do poder real</p>	<p>Poder real dependente da aceitação do líder no seio do seu grupo e do estabelecimento de uma linhagem de antepassados comuns</p> <p>Poder nómada / guerreiro</p> <p>Intervenção directa dos deuses no afastamento do rei e na escolha do seu sucessor</p>
ORGANIZAÇÃO SOCIAL	Família nuclear	Família alargada
ESTRATÉGIA ECONÓMICA	Armazenamento de bens	Subsistência através da conquista (raides e razias) ⁴⁰⁴
SENTIMENTO RELIGIOSO	<p>Antropomorfismo</p> <p>Adivinhação – observação leva à obtenção do discurso divino</p> <p>Pensamento organizado</p> <p>Culto praticado no templo</p>	<p>Aniconismo</p> <p>Profecia – Divindade fala directamente com o homem</p> <p>Pensamento inspirado</p> <p>Culto praticado ao ar livre, integrado na paisagem envolvente⁴⁰⁵</p>
CULTURA	Primado da cultura escrita	Primado da cultura oral
PENSAMENTO METAFÍSICO	<p>Concepção a partir da argila</p> <p>Ideia de ordem assente na permanência / imutabilidade</p> <p>Passado assente na relação com o divino</p>	<p>Concepção a partir do sangue</p> <p>Ideia de ordem assente na acção / itinerância / mobilidade</p> <p>Passado assente na experiência do grupo</p>

⁴⁰⁴ Veja-se A.1146, l. 45-46: «Do grão que eu fiz, não guardei reservas».

⁴⁰⁵ Relembramos «o lugar dos bétulos de Dagan», certamente um espaço ao ar livre representando uma sobrevivência das práticas nómadas, mencionado em *ARM XXVI/1 230* (cf. Francisco Caramelo, *op. cit.*, p. 133 e n. 672).

ANEXOS

Tabela 1. Lista não exaustiva de referências a anteriores monarcas de Mari na documentação mariota. As duas primeiras colunas contêm, sempre que presentes, as expressões temporais utilizadas no texto de forma a equiparar uma situação passada com a situação actual (quer o modelo passado fosse apresentado como um exemplo a seguir ou a evitar).

Passado	Presente	Facto histórico	Assunto	Documento	Contexto
<i>ištu pāna-ma</i>	<i>inanna</i>	<i>abī</i> [u <i>abi abī</i>]ya warki <i>Yahdun-Lîm</i> illikū	Ibâl-Addu, o futuro rei do Ašlakkâ, profere declarações de fidelidade a Zimrî-Lîm e à sua dinastia: Tal como os seus antepassados haviam seguido Yahdun-Lîm, ele próprio era fiel a Zimrî-Lîm	<i>ARM XXVIII 48</i>	Início do reinado de ZL. Problemas na região do Ašlakkâ.
<i>ištu pāna-ma ... pānānum hamma</i>			O rei do Ašnakkum afirma que os beduínos e o Ida-Maraş tinham um laço de fraternidade «desde sempre». O rei Yaqbi-Addu justifica o seu estatuto de «irmão» de Zimrî-Lîm com base na história entre os dois reinos: no tempo de <i>Yagîd-Lîm</i> , o rei de Ašnakkum assegurara a sua protecção.	<i>FM VI 6</i>	Início do reinado de ZL. Relações com o Ašnakkum.
<i>pānānum</i>	<i>inanna</i>	<i>Yahdun-Lîm u Aštamar-Addu ina birītīšunu athūtam-</i>	O país do Numhâ afirmava que a relação entre Kurdâ e Mari	<i>FM II 118</i>	Início do reinado de ZL. Relações diplomáticas entre o rei

		<i>ma ištaparū</i>	devia ser idêntica à que havia sido no tempo dos anteriores reis Yahdun-Lîm e Aštamar-Addu (i.e. uma relação de «irmãos»)		de Kurdâ, Simah-ilânê, e Zimrî-Lîm
<i>pānānum</i>	<i>inanna</i>		Išme-Dagan pretendia adquirir burros no país do Andarig, tal como haviam feito os antigos reis Yahdun-Lîm e Samsî-Addu	ARM I 132	Išme-Dagan escreve ao seu irmão Yasmah-Addu.
<i>pānānum</i>	<i>ša kîma inanna</i>	<i>abušu u hammašu tēmšunu ana bītim annîm ul ugammerūnim</i>	O rei da Babilónia expõe o contraste existente entre as relações conturbadas de outrora entre as duas cortes e as boas relações presentes	ARM XXVI/2 449	Discussão das cláusulas que deviam pautar a aliança a concluir entre Mari e a Babilónia
<i>pānānum</i>	<i>inanna</i>	<i>warki Yahdun-Lîm bēlîne nillak</i>	Três <i>sugāgum</i> do Yapturum declaravam a um representante do rei de Mari que a situação era semelhante à de anteriormente: eles seguiam Zimrî-Lîm tal como haviam seguido o seu pai, Yahdun-Lîm	A.614	?
<i>panānum</i>	<i>inanna</i>	<i>warki Yahdun-Lîm abīka illik</i>	Um rei dirige-se a Zimrî-Lîm afirmando a lealdade do monarca de	A.1182	Final do reinado de ZL. Tensão na região noroeste do Habur.

			Tigunânûm: esta casa havia seguido Yahdun-Lîm e apoiara a ascensão de Zimrî-Lîm		
<i>pānānum</i> Yahdun-Lîm <i>inūma...</i>	<i>inanna</i>		Bannum aconselha Zimrî-Lîm a escrever aos «pais» do Ida-Maraş para restabelecer a aliança. No tempo de Yahdun-Lîm , os rebanhos de Mari pastavam no país e não havia «falsidade».	A.1098	Início do reinado de ZL. Necessidade de afirmação de Zimrî-Lîm na região do Habur.
<i>ša pānānum</i>	<i>inanna</i>	<i>abušu ana lú Ešnunna wurdūtam iştanappar</i>	Ibâl-Pî-El relata a Zimrî-Lîm a conduta adoptada por Išme-Dagan face ao soberano da Babilónia: a sua atitude era idêntica à do seu pai, Samsî-Addu	ARM II 49	Período conturbado na região do Sindjar. A ameaça de Išme-Dagan compromete as relações de Zimrî-Lîm na zona.
<i>ina pānītim-ma</i>			O <i>sugāgum</i> de Dêr escrevera a um funcionário de Zimrî-Lîm solicitando o seu auxílio contra os benjaminitas. No passado, Yahdun-Lîm teria travado a ameaça benjaminita.	ARM XXVI/1 24	Guerra com os benjaminitas. Aliança entre os chefes benjaminitas e os reis do Zalmaqum ameaçava Mari.
<i>qātam pānītam ša inūma</i> Yahdun-Lîm		<i>inūma</i> Yahdun-Lîm <i>abīka māt</i> Yapturim	Yawi-Ilâ proclama a sua lealdade a Zimrî-	ARM XIII 144	Negociações diplomáticas entre

		(...) <i>ana dumu sim'al nutēr</i> («durante o reinado de Yahdun-Lîm, teu pai, nós transformámos o país do Yapṭutum em território bensimatila»)	Lîm e afirma que foi restaurada a situação anterior, correspondente ao reinado de Yahdun-Lîm, quando o país havia sido transformado em território bensimalita.		Mari e o Talhâyum.
<i>kîma</i> Samsî-[Addu u NP ₁ <i>ina pānîtim</i>]	<i>inanna</i>	<i>Samsî</i> -[<i>Addu u Samû-Addu ina pānîtim</i>] <i>innemdû-ma</i> («Samsî-Addu e Samû-Addu uniram as suas forças»)	Uma proposta de aliança com Išme-Dagan é dirigida ao rei de Karanâ, seguindo o modelo vigente no reinado de Samsî-Addu.	<i>ARM XXVI/2 528</i>	Início do reinado de ZL.
<i>kîma</i> Yahdun-Lîm		<i>kîma bēlî Yahdun-Lîm nēti ušahizanēti-ma</i> («Tal como o meu senhor Yahdun-Lîm nos formou»)	Ilî-rabi, autor desta carta enviada a Zimrî-Lîm, indica que os jovens subareus que se encontravam em Mari deviam receber uma educação semelhante à que ele e os seus colegas haviam recebido no tempo de Yahdun-Lîm	A.55	?
<i>kîma</i>		<i>kîma gimil dumqi pānûttin¹ ša rubûm ana Yahdun-Lîm dumu-šu ukinnu-ma</i>	Ibâl-pî-El II afirmava que engrandeceria Zimrî-Lîm tal como o Príncipe de Ešnunna	M.6242	Início do reinado de ZL. Negociações da paz entre o rei de Mari e o soberano de

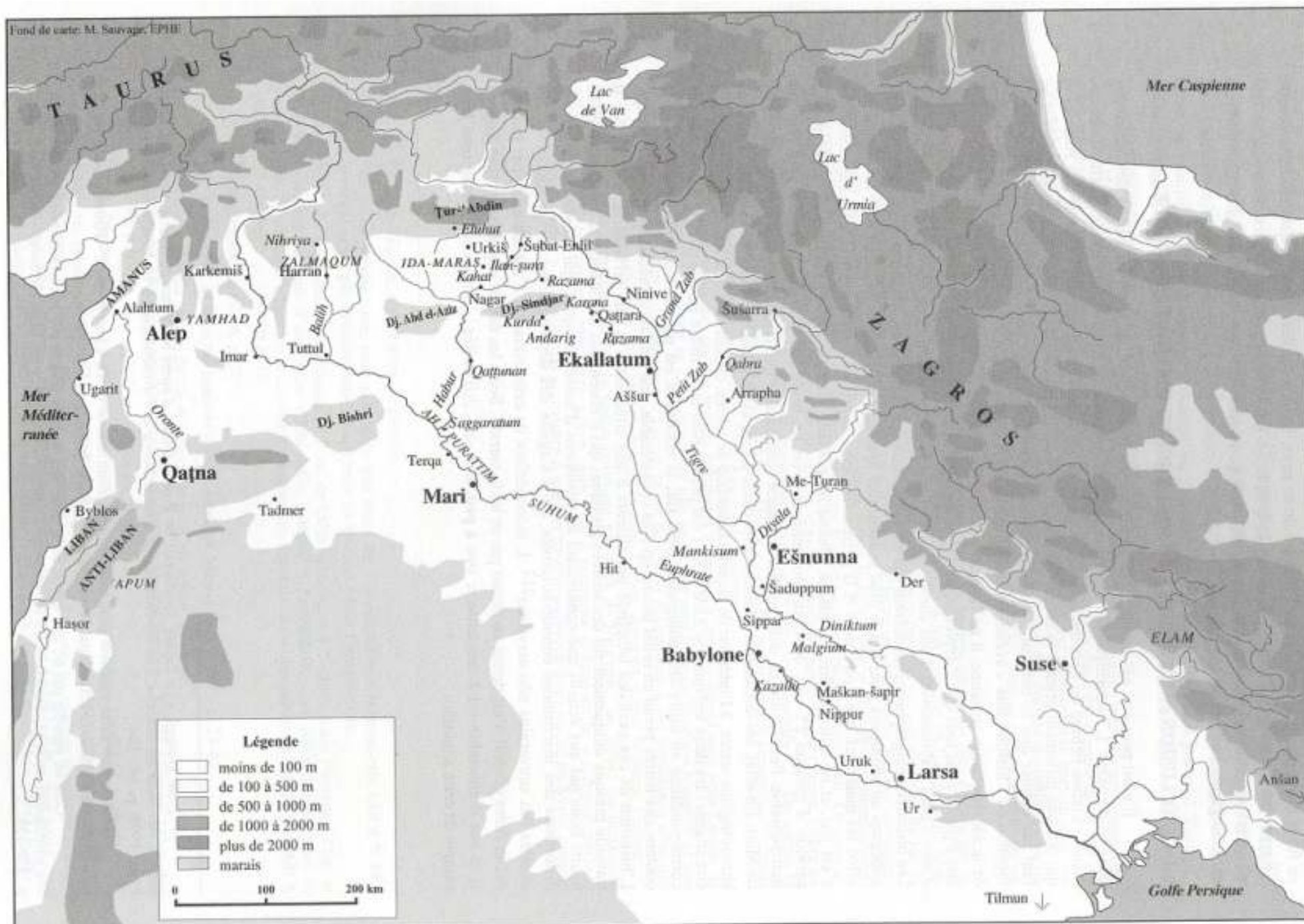
¹ Sobre o termo, vejam-se as considerações de Michaël Guichard: «La nunation dénote sans doute une façon de parler volontairement archaïsante» (cf. «Les relations diplomatiques entre Ibal-pi-El II et Zimri-Lim: deux étapes vers la discorde», *RA* 96, 2002, p. 115).

		(«De forma idêntica à antiga recompensa que o Príncipe estabelecer para Yahdun-Lîm, seu filho»)	havia fortalecido Yahdun-Lîm		Ešnunna, Ibâl-pî-El II.
<i>kîma pānānum</i>		<i>kîma pānānum-ma abī warki abīka Yahdun-Lîm illikū</i>	Sûmû-Lanasi de Karkemiš renova as suas declarações de submissão ao rei de Mari, afirmando ser um servo de Zimri-Lim, tal como anteriormente o seu pai fora servo de Yahdun-Lîm.	A.4182	Início do reinado de ZL.
<i>kîma-ma</i> Yahdun-Lîm		<i>kîma-ma Yahdun-Lîm abūka sissikti bītim Tišpak išbatu-ma ...</i> («Tal como Yahdun-Lîm, o teu pai, agarrou a bainha da casa de Tišpak...»)	Ibâl-pî-El II relembra as boas relações que estabelecera com o pai de Zimrî-Lîm.	A.1289 ⁺	Início do reinado de ZL. Negociações pela paz entre Mari e Ešnunna. O soberano ešnunnita aproveita a entronização de Zimri-Lîm para tentar impor a sua suserania.
<i>kîma</i> Samsî-Addu		<i>atta kîma Samsî-Addu u anāku kîma Warad-Sîn waradšu</i>	O rei Atamrum escrevera a Išme-Dagan, inimigo de Mari, para lhe propor uma aliança igual à que vigorava no período do seu pai, Samsî-Addu.	ARM XXVI/2 401	Final do reinado de ZL ? Período de tensão na região do Sindjar. Atamrum procurava uma aliança com o herdeiro da antiga dinastia dos epónimos.

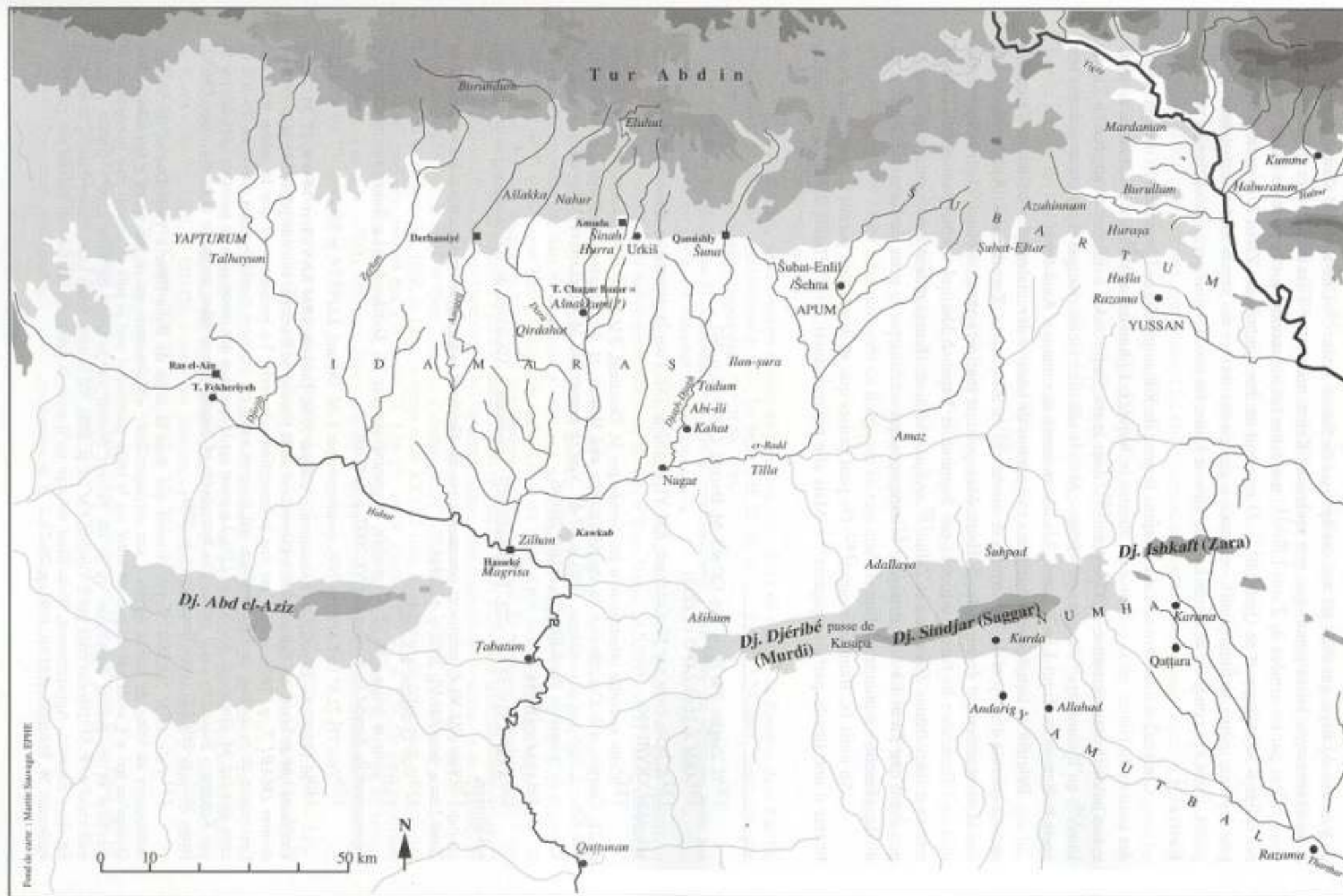
<i>kīma</i> Samsî-Addu			Discurso de Tammarni aos anciãos de Urkiš. O rei afirmava que Zimrî-Lîm devia ser o seu guia, tal como o fora outrora Samsî-Addu.	A.2567	?
<i>kīma pānêtim ša inūma</i> Samsî-Addu	<i>inanna</i>		Hammu-rabi propõe a Zimrî-Lîm a gestão conjunta da localidade de Hît, tal e qual o modelo que vigorava relativamente a Rapîqum no tempo de <i>Samsî-Addu</i> .	<i>ARM</i> XXVI/2 449	Relações diplomáticas entre Zimrî-Lîm e o rei da Babilónia
<i>kīma</i> NR		<i>kīma</i> <i>Aštamar-Addu</i> <i>athūtam ana</i> <i>Yadhun-Lîm</i> <i>ištapparu</i>	Os anciãos de Kurdâ aconselhavam o seu rei a escrever a Zimrî-Lîm como «irmão», tal como havia feito o seu pai, Aštamar-Addu, relativamente a Yahdun-Lîm.	<i>FM</i> II 117	Início do reinado de ZL. Relações diplomáticas entre o actual rei de Kurdâ, Simah-ilânê, e Zimrî-Lîm
<i>kīma ištu pāna u warka</i>		<i>warad bītim</i> <i>Yahdun-Lîm</i>	Declarações de fidelidade de um funcionário, que afirmava ser um servo da casa de Yahdun-Lîm	A.371	?
<i>ištu pāna u warka</i> <i>inūma</i> Yahdun-Lîm		<i>ištu pāna u warka</i> <i>ālum</i> Talhâyum <i>ša</i> <i>bēlīya ul ša ūmam</i> <i>inūma</i> <i>Yahdun-Lîm</i>	Yâwi-Ila adverte Zimrî-Lîm para o facto da cidade do Talhayûm estar submetida ao	<i>ARM</i> XIII 143	Relações entre Mari e o Talhâyum. Início do reinado de ZL ?

		<i>abīka</i> Yakûn-Mêr warad Yahdun-Lîm <i>abīka</i> haṣṣiānūtam annānum ipuš	poder de Mari desde há muito tempo. Já no período de Yahdun-Lîm teria sido um servo de Mari a exercer o poder sobre a capital.		
<i>ūmam matīma ištu pāna ana warka-ma inūma</i> NR	<i>inanna</i>	<i>ūmam matīma ištu pāna ana warka-ma Zimrî-Lîm tappūt Numhâ ul illik inūma Qarni-Lîm tappūtam ša nabalkūtīm illi inūma Atamrim išnēm itūr</i>	O texto relata as intenções subversivas do rei de Kurdâ, Hammu-rabi. O monarca falara com o seu país, o Numhâ, e expusera as relações algo conturbadas que sempre tivera (<i>ištu pāna u warka</i>) com o rei mariota. Na sua opinião, Zimri-Lim sempre apoiara os interesses do Andarig em detrimento dos de Kurdâ.	A.3577	Final do reinado de ZL. Período conturbado na região do Sindjar. Hammu-rabi da Babilónia põe em causa a hegemonia de Zimrî-Lîm na região.
<i>ištu ūmī-ma</i>	<i>inanna</i>	<i>ālum annûm ul ina ūmī bēlīne qāran ṣubat bēlīne niṣbat ištu ūmī-ma Yahdun- Lîm</i> («Esta cidade, não foi no tempo do nosso senhor que nós agarrámos a bainha do traje do nosso senhor, foi desde o	O <i>haṣṣianum</i> e os anciãos de Gaššum recordam a sua aliança com Mari, que remontava ao tempo de Yahdun-Lîm.	A.2126	?

		tempo de Yahdun-Lîm»)			
<i>ana</i> Yagîd-Lîm <i>u</i> Yahdun-Lîm ...	<i>inanna</i>		O alto funcionário Hammi-šagiš afirmava que o «salário» das tropas revoltadas devia ser pago em provisões tal como acontecera no reinado dos seus antecessores.	A.731	Problemas com a retribuição dos soldados.
Yahdun-Lîm X	<i>qātam-ma... ul...</i>		Samsî-Addu adverte o filho no sentido de não fazer habitar a sua futura esposa fora do palácio, tal como o fizera Yahdun-Lîm em relação às suas esposas.	A.2548 e A.4471	



Mapa 1. O Próximo Oriente Antigo na época dos *Arquivos Reais de Mari* (mapa extraído de CHARPIN, Dominique e ZIEGLER, Nele, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique*, FM V, Paris, SEPOA, 2003, p. 28).



Mapa 2. A Alta Mesopotâmia no período de Zimrí-Lîm (mapa extraído de CHARPIN, Dominique e ZIEGLER, Nele, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique*, FM V, Paris, SEPOA, 2003, p. 187).

ABREVIATURAS

Bibliográficas:

AfO – Archiv für Orientforschung

Akkadica – Akkadica. Périodique bimestriel de la Fondation Assyriologique Georges Dossin

AOAT – Alter Orient und Altes Testament

ARM – Archives Royales de Mari

ARSE – Boletín del centro arqueológico Saguntino

BAH – Bibliothèque archéologique et historique, Institut Français d'Archéologie de Beyrouth

BASOR – Bulletin of the American Schools of Oriental Research

BCSMS – Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies

BiAr – Biblical Archaeologist

BiOr – Bibliotheca Orientalis

CAD – The Chicago Assyrian Dictionary

CADMO – Revista de História Antiga da Universidade de Lisboa

CAH – The Cambridge Ancient History

CDA – A Concise Dictionary of Akkadian

CRAI – Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres

CRRAI – Compte rendu, Rencontre Assyriologique Internationale

ePSD – Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary Project

ETCSL – Electronic Text Corpus of Sumerian Literature

FM – Florilegium Marianum

Iraq – Iraq (British School of Archaeology in Iraq)

IRSA – Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes

JANES – Journal of the Ancient Near Eastern Society

JAOS – Journal of the American Oriental Society

JBL – Journal of Biblical Literature

JCS – Journal of Cuneiform Studies

JESHO – Journal of the Economic and Social History of the Orient

JNES – Journal of Near Eastern Studies

JAOS – Journal of the American Oriental Society

LAPO – Littératures Anciennes du Proche-Orient

MARI – Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires

NABU – Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires

OLA – Orientalia Lovaniensia analecta

Phoînix – Revista do Laboratório de História Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro

RA – Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale

RIME – The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods

Syria – Revue d'art oriental et d'archéologie

UF – Ugarit-Forschungen

VT – Vetus Testamentum

WZKM – Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes

Outras:

acab. – acabado

inac. – inacabado

ND – Nome divino

NG – Nome geográfico

NR – Nome de rei

Perf. – Perfeito

suf. – sufixo

ZL – Zimrí-Lîm

BIBLIOGRAFIA

Fontes:

BARDET, Guillaume, JOANNÈS, Francis, LAFONT, Bertrand, SOUBEYRAN, Denis e VILLARD, Pierre, *Archives administratives de Mari I (Archives Royales de Mari XXIII)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1984.

BIROT, Maurice, *Correspondance des gouverneurs de Qaṭṭunân (Archives Royales de Mari XXVII)*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1993.

Lettres de Yaqqim-Addu, gouverneur de Sagarâtum (Archives Royales de Mari XIV), Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, 1974.

BOTTÉRO, Jean, *Textes économiques et administratifs (Archives Royales de Mari VII)*, Paris, Imprimerie Nationale, 1957.

BOYER, Georges, *Textes Juridiques (Archives Royales de Mari VIII)*, Paris, Imprimerie Nationale, 1958.

BURKE, Madeleine Lurton, *Textes administratifs de la salle 111 du palais (Archives Royales de Mari XI)*, Paris, Imprimerie Nationale, 1963.

CHARPIN, Dominique, JOANNÈS, Francis, LACKENBACHER, Sylvie e LAFONT, Bertrand, *Archives Épistolaires de Mari 1/2 (Archives Royales de Mari XXVI/2)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1988.

DOSSIN, Georges, *Correspondance féminine (Archives Royales de Mari X)*, Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, 1967.

Correspondance de Iasmah-Addu (Archives Royales de Mari V), Paris, Imprimerie Nationale, 1952.

Correspondance de Šamši-Addu et de ses fils (Archives Royales de Mari I e IV), Paris, Imprimerie Nationale, 1950-1951.

Textes divers (Archives Royales de Mari XIII), Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, 1964.

DURAND, Jean-Marie, *Archives Épistolaires de Mari 1/1 (Archives Royales de Mari XXVI/1)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1988.

Documents Épistolaires du Palais de Mari, tomos I-III, *LAPO* 16-18, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997-2000.

Textes administratifs des salles 134 et 160 du palais de Mari (Archives Royales de Mari XXI), Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner, 1983.

FRAYNE, Douglas, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, *RIME* 4, Toronto, University of Toronto Press, 1990.

JEAN, Charles François, *Lettres diverses (Archives Royales de Mari II)*, Paris, Imprimerie Nationale, 1950.

KUPPER, Jean-Robert, *Correspondance de Bahdi-Lim, préfet du palais de Mari (Archives Royales de Mari VI)*, Paris, Imprimerie Nationale, 1954.

Correspondance de Kibri-Dagan, gouverneur de Terqa (Archives Royales de Mari III), Paris, Imprimerie Nationale, 1950.

Documents administratifs de la sale 135 du palais de Mari. Transcrits et traduits (Archives Royales de Mari XXII/1 e XXII/2), Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1983.

Lettres royales du temps de Zimri-Lim (Archives Royales de Mari XVIII), Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1998.

LIMET, Henri, *Textes administratifs relatives aux métaux (Archives Royales de Mari XXV)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1986.

ROUAULT, Olivier, *Mukannišum: l'administration et l'économie palatiales à Mari (Archives Royales de Mari XVIII)* Paris, Librairie orientale P. Geuthner, 1977.

TALON, Philippe, *Textes administratifs des salles Y et Z du palais de Mari (Archives Royales de Mari XXIV)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985.

Dicionários e Gramáticas:

BLACK, Jeremy, GEORGE, Andrew e POSTGATE, Nicholas, *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1999.

HUEHNERGARD, John, *A Grammar of Akkadian*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2005.

GELB, Ignace et al. (eds), *Chicago Assyrian Dictionary (The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago)*, 26 vols., Chicago, The Oriental Institute, 1956-2010.

Bibliografia geral:

ABDALLAH, Fayssal, «La femme dans le royaume d'Alep au XVIII^e siècle av. J.-C.», in Jean-Marie Durand (ed.), *La Femme dans le Proche-Orient antique: compte rendu de la XXXIIIe Rencontre assyriologique internationale (Paris, 7-10 juillet 1986)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 13-15.

ABRAHAMI, Philipe, «La circulation militaire dans les textes de Mari», in D. Charpin e F. Joannès (org.), *La Circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-*

Orient ancien: Actes de la XXXVIII^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8-10 juillet 1991), Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1992, pp. 157-166.

«L'organisation militaire à Mari», *Dossiers d'Archeologie* 160, 1991, pp. 36-41.

ABUSCH, Tzvi, «Gilgamesh's request and Siduri's denial. Part I: The meaning of the dialogue and its implications for the history of the epic», in M. E. Cohen, D. C. Snell e D. B. Weisberg (eds.), *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda MD, CDL Press, 1993, pp. 1-14.

«The Form and Meaning of a Babylonian Prayer to Marduk», in Jack M. Sasson (ed.), *Studies in Literature from the Ancient Near East: dedicated to Samuel Noah Kramer by members of the American Oriental Society*, New Haven – Connecticut, American Oriental Society, 1984, pp. 3-15.

ALSTER, Bendt, «Marriage and love in the Sumerian love songs: with some notes on the Manchester Tammuz», in M. E. Cohen, D. C. Snell e D. B. Weisberg (eds.), *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda MD, CDL Press, 1993, pp. 15-27.

AMIET, Pierre, «La glyptique de Mari à l'époque du Palais», *Syria* 38, fasc. 1-2, 1961, pp. 1-6.

ANBAR, Monshé, «Compte Rendu d'ARM XXVI/1 & 2», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 7, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1993, pp. 385-398.

«emum et hat(a)num», *NABU* 2006/56, p. 63.

«Formule d'introduction du discours direct au milieu du discours à Mari et dans la Bible», *VT* 47/4, 1997, pp. 530-536.

«Glane mariote II», *NABU* 2004/92, p. 92.

«La distribution géographique des Bini-Yamina d'après les Archives Royales de Mari», in Jean-Marie Durand e Jean-Robert Kupper (eds.), *Miscellanea Babylonica: mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1985, pp. 17-24.

«Les relations entre Zimri-Lim, roi de Mari, et Qarni-Lim, roi d'Andariq», *JCS* 33/1, Jan. 1981, pp. 48-51.

«Sūmu-Yamam vassal de Šamši-Addu», *NABU* 2004/38, pp. 35-36.

ARKHIPOV, Ilya, «La chronologie de la guerre d'Ešnunna», *NABU* 2010/73, pp. 84-85.

ASURMENDI, Jésus, DURAND, Jean-Marie, LEBRUN, René, PUECH, Émile e TALON, Philippe, *Prophéties et Oracles I: Dans le Proche-Orient Ancien*, Paris, Service Biblique Évangile et Vie – Éditions du Cerf, 1994.

ASTOUR, Michael C., «The North Mesopotamian Kingdom of IlanSura», in Gordon D. Young (ed.), *Mari in Retrospect: Fifty Years of Mari and Mari Studies*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992, pp. 1-33.

AVERBECH, Richard E., «Myth, Ritual, and Order in "Enki and the World Order"», *JAOS* 123/4, 2003, pp. 757- 771.

BAHRANI, Zainab, «Race and Ethnicity in Mesopotamian antiquity», *World Archaeology*, Vol. 38/1, 2006, pp. 48- 59.

BARREYRA, Diego, «Uso de los recursos naturales y contrucción de la etnicidad. La ciudad-estado de Mari y la región del Medio Eufrates y el rio Khabur», *Estudios de Asia y África*, vol. XXXVI nº. 2, México, El Colegio de México, A.C., Maio-Agosto 2001, pp. 235-250.

BATTO, Bernard Frank, *Studies on Women at Mari*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1974.

BEITZEL, B. J., «The Old Babylonian Caravan Road in the Mari Royal Archives», in Gordon D. Young (ed.), *Mari in Retrospect: Fifty Years of Mari and Mari Studies*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992, pp. 35-57.

BERLIN, Adele, «Ethnopoetry and the Enmerkar Epics», in Jack M. Sasson (ed.), *Studies in Literature from the Ancient Near East: dedicated to Samuel Noah Kramer by members of the American Oriental Society*, New Haven – Connecticut, American Oriental Society, 1984, pp. 17-24.

BIROT, Maurice, «Données nouvelles sur la chronologie du règne de Zimri-Lim», *Syria* 55, Fasc. 3/4 1978, pp. 333-343.

«Fragment de rituel de Mari relatif au *kispum*», in Bendt Alster (ed.), *Death in Mesopotamia: papers read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1979, pp. 139-150.

«La Lettre de Yarîm-Lim n° 72-39 + 72-8», in Ö. Tunca (Org.), *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari. Mélanges offerts à Monsieur J.-R. Kupper à l'occasion de son 70e anniversaire*, Liège, Université de Liège, 1990, pp. 115-125.

«Les chroniques “assyriennes” de Mari», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 4, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985, pp 219-242.

«Les lettres de Iasîm-Sumû», *Syria* 41, fasc. 1-2, 1964, pp. 25-65.

«Nouvelles découvertes épigraphiques au Palais de Mari (salle 115)», *Syria* 50, fasc. 1-2, 1973, pp. 1- 11.

«Un recensement de femmes au royaume de Mari», *Syria* 35, fasc. 1-2, 1958. pp. 9-26.

BLACK, Jeremy, CUNNINGHAM, Graham, ROBSON, Eleanor e ZÓLYOMI, Gábor, *The Literature of Ancient Sumer*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

BLACK, Jeremy e GREEN, Anthony, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia. An Illustrated Dictionary*, London, British Museum Press, 1992.

BONECHI, Marco, «Conscription à Larsa après la Conquête Babylonienne», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 7*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1993, pp. 129-164.

«Les serments de femmes à Mari», in F. Joannès e S. Lafont (eds.), *Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien (Actes de la table ronde organisée le samedi 5 octobre 1996 à l'université de Paris X-Nanterre)*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 97-104.

BONECHI, Marco e CATAGNOTI, Amalia, «Compléments à la correspondance de Yaqqim-Addu, gouverneur de Saggarâtum», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM II: Recueil d'études en l'honneur de Maurice Birot (Mémoires de N.A.B.U. 3)*, Paris, SEPOA, 1994, pp. 55-82.

«Deux nouvelles lettres de Yaqqim-Addu, gouverneur de Saggarâtum», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 8*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1997, pp. 777-780.

BONNETERRE, Daniel, «Les deux bateaux du roi Zimri-Lim, le transport des troupes et la symbolique du pouvoir selon une vision onirique», in Hans Neumann et al. (eds.), *Krieg und Frieden im Alten Vorderasien, 52e Rencontre Assyriologique Internationale Münster, 17–21. Juli 2006 (AOAT 401)*, Münster, Ugarit-Verlag, 2014, pp. 133-148.

«Surveiller, punir et se venger: la violence d'état à Mari», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 8*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1997, pp. 537-561.

«The Structure of Violence in the Kingdom of Mari», in *BCSMS 30*, 1995, pp. 11-22.

BOTTÉRO, Jean, «Entre nomades et sédentaires: les Habiru», in *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 6, 1980, pp. 201-213.

«La création de l'homme et sa nature dans le poème d'Atrahasis», in *Societies and Languages of the Ancient Near East: studies in honour of I.M. Diakonoff*, Warminster, Aris and Phillips, 1982, pp. 24-32.

La plus vieille religion. En Mésopotamie, Paris, Éditions Gallimard, 1998.

«La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne», in Bendt Alster (ed.), *Death in Mesopotamia: papers read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1979, pp. 25-52.

Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux, Paris, Éditions Gallimard, 1987.

No Princípio eram os deuses, Lisboa, Edições 70, 2004.

BOTTÉRO, Jean e KRAMER, Samuel Noah, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris, Éditions Gallimard, 1989.

BOUZON, Emanuel, *As Cartas de Hammurabi*, Petrópolis, Vozes, 1986.

BUHL, Marie-Louise, «Un sceau de Zimrilim», *Syria* 59, fasc. 1-2, 1982. pp. 93-100.

CARAMELO, Francisco, «A Conjuntura política internacional na época de Hammurabi e de Zimri-Lim (Séc. XVIII a.C.)», in Mário Jorge Barroca (coord.), *Carlos Alberto Ferreira de Almeida: in memoriam*, Vol. I, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1999, pp. 227-231.

A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria), Cascais, Patrimonia Historica, 2002.

«A percepção do tempo e da História nas profecias assírias», in *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 12, Lisboa, Edições Colibri, 1998, pp. 343-351.

«Os calendários mesopotâmicos, o culto e as hemerologias», *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, Vol. XXVIII, 2006, pp. 77-88.

CARREIRA, José Nunes, «Dilúvio e destruição da humanidade. Actualidade de um antimito», in *CADMO* 3, 1993, pp. 7-20.

História antes de Heródoto: Historiografia e ideia de História na Antiguidade Oriental, Lisboa, Edições Cosmos, 1993.

CATSANICOS, Jean, «Les fragments hourrites de Mari», *NABU* 1989/42, pp. 27-28.

CAVIGNEAUX, Antoine, «Magica Mariana», *RA* 88, 1994, pp. 155-161.

CHARPIN, Dominique, «*Andurârum*, “retour au statut antérieur” dans les relations internationales», *NABU* 2010/74, p. 85.

«Archivage et classification: un recapitulative de créances à Mari sous Zimri-Lim», in Robert D. Biggs, Jennie Myers e Martha T. Roth (eds.), *Proceedings of the 51st Rencontre Assyriologique Internationale held at the Oriental Institute of the University of Chicago. July 18-22, 2005*, Chicago – Illinois, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2008, pp. 3-15.

«Compte rendu du CAD volume S (1984)», *AfO* 40-41, 1993-1994, pp. 1-23.

«Données nouvelles sur la chronologie des souverains d'Eshnunna», in Jean-Marie Durand e Jean-Robert Kupper (eds.), *Miscellanea Babylonica: Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations, 1985, pp 51-66.

«Données nouvelles sur la poliorcétique à l'époque paléo-babylonienne», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 7*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1993, pp. 193-203.

«Esquisse d'une diplomatie des documents mésopotamiens», *Bibliothèque de l'École des chartes*, n° 160, 2002, pp. 487-511.

Hammu-rabi de Babylone, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

«Hammu-rabi de Babylone et Mari: nouvelles sources, nouvelles perspectives», in J. Renger (ed.), *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*, Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 2, Sarrebruck, 1999, pp. 111-130.

«Inscriptions votives d'époque assyrienne», *MARI 3*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1984, pp. 41-68.

«La circulation des commerçants, des nomades et des messagers dans le Proche-Orient amorrite (XVIIIe siècle av. J.-C.)», in C. Moatti (ed.), *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et documents d'identification*, Roma, Collection de l'Ecole française de Rome 341, 2004, pp. 51-69.

«La fin des archives dans le palais de Mari», *RA 89*, 1995, pp. 29-40.

«L'akkadien des lettres d'Ilân-surâ», in M. Lebeau e P. Talon (eds.), *Reflets des deux fleuves, volume de mélanges offerts à André Finet*, *Akkadica Supplementum* 6, Leuven, 1989, p. 31-40.

«La mort du roi et le deuil en Mésopotamie paléo-babylonienne», in P. Charvát, B. Lafont, J. Mynářová et L. Pecha (eds.), *L'État, le pouvoir, les prestations et leurs formes en Mésopotamie ancienne. Actes du Colloque assyriologique franco-tchèque. Paris, 7-8 novembre 2002*, Praga, Univerzita Karlova v Praze – Filozofická fakulta, 2006, pp. 95-108.

«L'andurârum à Mari», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 6*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, pp. 253-270.

«La politique hydraulique des rois paléo-babyloniens», *Annales, Histoire, Sciences sociales* 57/3, 2002, pp. 545-559.

«La “toponymie en miroir” dans le Proche-Orient Amorrite», *RA* 97, 2003, pp. 3-34.

«La version mariote de l’insurrection générale contre Narâm-Sîn», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM III: recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet (Mémoires de N.A.B.U. 4)*, Paris, SEPOA, 1997, pp. 9-17.

«Le contexte historique et géographique des prophéties dans les textes retrouvés à Mari», *BCSMS* 23, 1992, pp. 21-31.

«Le “pays de Mari et des bédouins” à l’époque de Samsu-Iluna de Babylone», *RA* 115, 2011, pp. 41-59.

«Les décrets royaux à l’époque paléo-babylonienne, à propos d’un ouvrage récent», *AfO* 34, 1987, pp 36-44.

«Les elamites à Šubat-Enlil», in L. de Meyer, H. Gasche e F. Vallat (eds.), *Fragmenta Historiae Aelamicae: Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1986, pp. 129-138.

«Les Legendes de Sceaux de Mari: Nouvelles données», in Gordon D. Young (ed.), *Mari in Retrospect: Fifty Years of Mari and Mari Studies*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992, pp. 59-76.

«Le Temple de Kahat d’après un document inédit de Mari», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 1*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1982, pp.137-147.

«L’évocation du passé dans les lettres de Mari», in J. Prosecky (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre assyriologique internationale; Prague, July 1-5, 1996*, Prague, Oriental Institute, 1998, pp. 91-110.

«Les champions, la meule et le fleuve ou le rachat du terroir de Puzurrân au roi d’Ešnunna par le roi de Mari Yahdun-Lim», in Jean-Marie Durand (ed.), *FM: Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury (Mémoires de N.A.B.U. 1)*, Paris, SEPOA, 1992, pp. 29-38.

«Les malheurs d’un scribe ou de l’inutilité du Sumérien loin de Nippur», in M. deJong Ellis (ed.), *Nippur at the Centennial (CRRAI XXXV)*, Philadelphia, University Museum, 1992, pp. 7-27.

«Les mois Uwarum et Sebûtum», *NABU* 1989/93, p. 66.

«Les mots du pouvoir dans les archives royales de Mari», *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 2, 1991, pp. 3-17.

Lire et écrire à Babylone, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

«Lire et écrire en Mésopotamie: une affaire de spécialistes?», *CRAI*, 2004, p. 481-508.

«“Manger un serment”», in Sophie Lafont (ed.), *Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien (Méditerranées, n° 10-11)*, 1997, pp. 85-96.

«Mari entre l’Est et l’Ouest: politique, culture, religion», *Akkadica* 78, 1992, pp. 1-10.

«Mari et le calendrier d’Ebla», *RA* 76, 1982, pp. 1-6.

«Nomades et sédentaires dans l’armée de Mari du temps de Yahdun-Lîm», in Christophe Nicolle (org.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000)*, *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, pp. 83-94.

«Onomastique aulique», *NABU* 1987/66, pp. 35-36.

«Pour une estimation de la population du royaume de Mari», *NABU* 2005/96, pp. 19-20.

«Prophètes et rois dans le Proche-Orient amorrite. Nouvelles données, nouvelles perspectives», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM VI: Recueil d’études à la mémoire d’André Parrot (Mémoires de N.A.B.U. 7)*, Paris, SEPOA, 2002, pp. 7-38.

«Šubat-Enlil et le pays d’Apum», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 5, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 129-140.

«šum-šu/ša», *NABU* 1987/118, pp. 67-68.

«Une alliance contre l’Elam et le rituel du *lipit napištim*», in F. Vallat (ed.), *Contribution à l’histoire de l’Iran: mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, pp. 109-118.

«Une campagne de Yahdun-Lîm en Haute-Mésopotamie», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM II: Recueil d’études en l’honneur de Maurice Birot (Mémoires de N.A.B.U. 3)*, Paris, SEPOA, 1994, pp. 177-200.

«Une décollation mystérieuse», *NABU* 1994/59, pp. 51-52.

«Un inventaire general des trésors du palais de Mari», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 2, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1983, pp. 211-214.

«Un Souverain Éphémère en Ida-Maraş: Išme-Addu d'Ašnakkum», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 7, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1993, pp. 165-191.

«Un Traité Entre Zimri-Lim de Mari et Ibâl-Pî-El II d'Esnunna», in D. Charpin e F. Joannès (org.), *Marchands, Diplomates et Empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, pp. 139-166.

«Usages épistolaires des chancelleries d'Ešnunna, d'Ekallâtum et de Mari», *NABU* 1993/110, p. 94.

CHARPIN, Dominique e DURAND, Jean-Marie, «La prise du pouvoir par Zimri-Lim», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 4, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985, pp. 293-343.

«La suzeraineté de l'empereur (sukkalmah) d'Elam sur la Mésopotamie et le 'nationalisme' amorrite», in L. De Meyer e H. Gasche (eds), *Mésopotamie et Elam. (Mesopotamian History and Environment, Occasional Publications, Vol. I; Actes de la XXXVIème Rencontre Assyriologique Internationale, (Gand, 10-14 Julho 1989), Ghent, University of Ghent, 1991, pp. 59-66.*

CHARPIN D. e JOANNÈS F. (org.), *La Circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien: Actes de la XXXVIII^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8-10 juillet 1991)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1992.

Marchands, Diplomates et Empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991.

CHARPIN, Dominique e DURAND, Jean-Marie, «A propos des “archives de Sumu-Yamam”», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 2, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1983, pp. 117-121.

«"Fils de Sim'al": Les origines tribales des rois de Mari», *RA* 80, 1986, pp. 141-183.

«Le tombeau de Yadun-Lim», *NABU* 1989/27, pp. 18-19.

«Nouveaux exemples de “R stem(s)”», *NABU* 1988/17, pp. 11-14.

CHARPIN, Dominique e ZIEGLER, Nele, *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique, FM V (Mémoires de N.A.B.U. 6)*, Paris, SEPOA, 2003.

COHEN, Mark E., *The Cultic Calendars of the Ancient Near East*, Bethesda – Maryland, CDL Press, 1993.

COLLON, Dominique, «Išar-Lim», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 5*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 141-152.

COOPER, Jerrold S. e HEIMPEL, Wolfgang, «The Sumerian Sargon Legend», in Jack M. Sasson (ed.), *Studies in Literature from the Ancient Near East: dedicated to Samuel Noah Kramer by members of the American Oriental Society*, New Haven – Connecticut, American Oriental Society, 1984, pp. 67-82.

DALLEY, Stephanie, *Mari and Karana: Two Old Babylonian Cities*, Piscataway - NJ, Gorgias Press, 2002.

Myths from Mesopotamia. Creation, the flood, Gilgamesh and others, Oxford, Oxford University Press, 1991.

«Old Babylonian Trade in Textiles at Tell al Rimah», *Iraq* 39/2, 1977, pp. 155-159.

DICKSON, Keith, «Enki and the Embodied World», *JAOS* 125/4, 2005, pp. 499- 515.

DOSSIN, Georges, «Archives de Sûmu-Iamam, roi de Mari », *RA* 64, 1970, pp. 17-44.

«Deux listes nominatives du règne de Sûmu-Iamam», *RA* 65, 1971, pp. 37-66.

«Documents de Mari», *Syria* 48, fasc. 1-2, 1971, 1-19.

«Inscriptions de fondation provenant de Mari», in *Syria* 21, fasc. 2, 1940, pp. 152-169.

«Les archives épistolaires du palais de Mari», in *Syria* 19, fasc. 2, 1938, pp. 105-126.

«L'ordalie à Mari», in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 102, n° 4, 1958, pp. 387-393.

«Sur le prophétisme a Mari», in J. Nougayrol *et al.* (eds.), *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines: XIVe Rencontre Assyriologique Internationale (Strasbourg, 2-6 juillet 1965)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 77-86.

«Tablettes de Mari: 1. “Le bain des déesses”, 2. “Le songe d'Ayalā”», *RA* 69, 1975, pp. 23-30.

«Une opposition familiale», in *La voix de l'opposition en Mésopotamie*, Bruxelles, Institut des Hautes Etudes de Belgique, 1973, pp. 179-188.

«Une révélation du dieu Dagan a Terqa», *RA* 42, 1948, pp. 125-134.

«Un “panthéon” d’Ur III a Mari», *RA* 61, 1967, pp. 97-104.

«Un rituel du culte d'Ištar provenant de Mari», *RA* 35, 1938, pp. 1-13.

DURAND, Jean-Marie, «Administrateurs de Qaṭṭunân», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM II: Recueil d'études en l'honneur de Maurice Birot (Mémoires de N.A.B.U. 3)*, Paris, SEPOA, 1994, pp. 83-114.

«A propos des noms de parenté à Mari», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 2*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1983, pp. 215-217.

«ARM III, ARM VI, ARMT XIII, ARMT XXII», in Ö. Tunca (org.), *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari. Mélanges offerts à Monsieur.J.-R. Kupper à l'occasion de son 70e anniversaire*, Liège, Université de Liège, 1990, pp. 149-177.

«Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 1999-2000, pp. 699-720.

«Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2000-2001, pp. 693-705.

«Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2001-2002, pp. 741-761.

«Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2002-2003, pp. 745-767.

«Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2003-2004, pp. 817-859.

«Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2004-2005, pp. 563-581.

«Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2005-2006, pp. 603-619.

«Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2006-2007, pp. 603-611.

«Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2007-2008, pp. 565-578.

«Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2008-2009, pp. 643-665.

«Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2009-2010, pp. 489-511.

«Assyriologie», *Annuaire du Collège de France*, Paris, Collège de France, 2010-2011, pp. 379-398.

«Babyloniens à Mari», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 5*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 618-620.

«*Bakîram=’’auparavant’’», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 5*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 667-669.

«Dagan et la fin de Mari», *NABU* 2004/51, pp. 52-53.

«Différentes questions à propos de la religion», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 5*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 611-615.

«Divination et magie à l’époque amorrite, en Syrie», in Jean-Marie Durand e Antoine Jacquet (eds.), *Magie et divination dans les cultures de l’Orient. Actes du colloque organisé par l’Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société Asiatique et la CNRS (UMR 7192) les 19 et 20 juin 2008 (Paris - Collège de France)*, Paris, Éditions Jean Maisonneuve, 2010, pp. 3-21.

«Documents pour l’histoire du royaume de Haute-Mésopotamie, I», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 5*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 155-198.

«Documents pour l’histoire du royaume de Haute-Mésopotamie II», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 6*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, pp. 271-301.

«Espionnage et guerre froide: la fin de Mari», in Jean-Marie Durand (ed.), *FM: Recueil d’études en l’honneur de Michel Fleury (Mémoires de N.A.B.U. I)*, Paris, SEPOA, 1992, pp. 39-52.

«Fourmis blanches et fourmis noires», in F. Vallat (ed.), *Contribution à l’histoire de l’Iran: Mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, pp. 101-108.

«Fragments rejoints pour une histoire élamite», in L. de Meyer, H. Gasche e F. Vallat (eds.), *Fragmenta Historiae Aelamicae: Mélanges offerts à M.-J. Steve*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1986, pp. 111-128.

«*hamâšum = “faire du carnage, piller, couper des arbres”», *NABU* 1987/85, p. 45.

«In vino veritas», *RA* 76, 1982, pp. 43-50.

«Itûr-Mêr, dieu des serments», in F. Joannès e S. Lafont (eds.), *Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-*

Orient ancien (Actes de la table ronde organisée le samedi 5 octobre 1996 à l'université de Paris X-Nanterre), Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 57-69.

«*kanâqum* = “étrangler”», *NABU* 1993/112, p. 95.

«La conscience du temps et sa commémoration en Mésopotamie: l'exemple de la documentation mariote», *Akkadica* 124, 2003, pp. 1-11.

«La défaite de Zûzû, roi d'Apum», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 5, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 621-622.

«La fin de Mari et le destin de Šîbtu», *NABU* 2006/51, pp. 50-51.

«La pratique de la *têbibtum* dans l'hépatoscopie de Babylone», *NABU* 2009/09, pp. 10-11.

«La redécouverte de Mari par l'archéologie : août 1933 - 23 janvier 1934», *Dossiers d'Archeologie* 259, 2000 –2001, pp. 74-77.

«La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari», in G. del Olmo Lete (ed.), *Mythologie et religion des Sémites Occidentaux. Volume 1: Ebla, Mari* (OLA 162), Leuven - Paris - Dudley, MA, Peeters, 2008, pp. 163-716.

«La situation historique des šakkanakku: nouvelle approche», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 4, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985, pp. 147-172.

«La vengeance à l'époque amorrite», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM VI: Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot (Mémoires de N.A.B.U. 7)*, Paris, SEPOA, 2002, pp. 39-50.

«Le Combat entre le Dieu de l'Orage et la Mer», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 7, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1993, pp. 41 a 61.

«Le commerce entre Imâr et Mari sur l'euphrate: Un nouvel exemple du début du règne de Zimrî-lîm», *RA* 115, 2011, pp. 181-192.

«Le culte d'Addu d'Alep et l'affaire d'Alahtum», *FM VII, (Mémoires de N.A.B.U. 8)*, Paris, SEPOA, 2002.

«Le culte des bétyles en Syrie», in Jean-Marie Durand e Jean-Robert Kupper (eds.), *Miscellanea Babylonica: mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1985, pp. 79-84.

«L'empereur d'Elam et ses vassaux», in H. Gasche e outros (eds.), *Cinquante-Deux Reflexions sur le Proche-Orient Ancien: offertes en Hommage à*

Leon de Meyer, *Mesopotamian History and Environment Occasional Publications*, Vol. II, Belgique, Peeters, 1994, pp. 15-22.

«L'emploi des toponymes dans l'onomastique d'époque amorrite (I) Les noms en mut-», *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 8, 1991, pp. 81-97.

«Les Dames du palais de Mari à l'époque du royaume de Haute-Mesopotamie», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 4, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985, pp. 385-436.

«Le sel à Mari (II): Les salines sur les bords du Habur», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 6, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, pp. 629-634.

«L'Organisation de l'espace dans le palais de Mari: le témoignage des textes», in E. Lévy (ed.), *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome: actes du colloque de Strasbourg 19-22 Juin 1985*, Strasbourg, AECR, 1987, pp. 39-110.

«*lû ittum*», *NABU* 1992/35, pp. 28-29.

«Mythologèmes d'époque amorrite», *NABU* 1993/114, pp. 96-97.

«Noms d'années de Zimri-Lim», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 5, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 616-617.

«Peuplement et sociétés à l'époque amorrite (I) Les clans bensim'alites», in Christophe Nicolle (ed.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000)*, *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, pp. 111-198.

«Précurseurs Syriens Aux Protocoles Néo-Assyriens – Considérations sur la Vie Politique aux Bords-de-l'Euphrate», in D. Charpin e F. Joannès (org.), *Marchands, Diplomates et Empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, pp. 13-71.

«*qâtum ba-i-tum*», *NABU* 2009/46, pp. 60-62.

«*rakâbum* = “trionpher de”», *NABU* 1993/113, p. 96.

«Réalités amorrites et traditions bibliques», *RA* 92, 1998, pp. 3-39.

«Trois études sur Mari», *MARI* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1984, pp. 127-180.

«tutturum», *NABU* 1992/34, p. 28.

«Une maison pour Šiptu à Mari», *NABU* 2004/52, p. 53.

«Unité et diversités au Proche-Orient à l'époque amorrite», in D. Charpin e F. Joannès (org.), *La Circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien: Actes de la XXXVIII^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8-10 juillet 1991)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1992, pp. 97-128.

«Villes fantômes de Syrie et autres lieux», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 5, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 199-234.

DURAND, Jean-Marie e GUICHARD, Michaël, «Les rituels de Mari», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM III: recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet (Mémoires de N.A.B.U. 4)*, Paris, SEPOA, 1997, pp. 19-78.

DURAND, Jean-Marie e MARGUERON, Jean, «La question du Harem Royal dans le palais de Mari», in *Journal des savants*, n° 4, 1980, pp. 253-280.

DURAND Jean-Marie e KUPPER Jean-Robert (eds.), *Miscellanea Babylonica: Mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations, 1985.

ECHANDÍA, Guillermo R. de (trad.), *Física*, Madrid, Editorial Gredos, 1995.

EIDEM, Jesper, «News from the eastern front: the evidence from Tell Shemshāra», *Iraq* 47, 1985, pp. 83-107.

«An Old Assyrian Treaty from Tell Leilan», in D. Charpin e F. Joannès (org.), *Marchands, Diplomates et Empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, pp. 185-207.

«Raiders of the lost treasure of Samsī-Addu», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM II: Recueil d'études en l'honneur de Maurice Birot (Mémoires de N.A.B.U. 3)*, Paris, SEPOA, 1994, pp. 201-208.

«Some Remarks on the Itani Archive from Tell al Rimah», *Iraq* 51, 1989, pp. 67-78.

«Un “présent honorifique”», in Jean-Marie Durand (ed.), *FM: Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury (Mémoires de N.A.B.U. 1)*, Paris, SEPOA, 1992, pp. 53-60.

ELLIS, Maria deJong, «Observations on Mesopotamian Oracles and Prophetic Texts: Literary and Historiographic Considerations», *JCS* 41/2, 1989, pp. 127-186.

FALKOWITZ, Robert S., «Notes on “Lugalbanda and Enmerkar”», in Jack M. Sasson (ed.), *Studies in Literature from the Ancient Near East: dedicated to Samuel Noah Kramer by members of the American Oriental Society*, New Haven – Connecticut, American Oriental Society, 1984, pp. 103-109.

FELIU, Lluís, «La figura de Dagan», in *Anuari de Filologia. Secció E. Estudis hebreus i arameus* XXIII, Barcelona, Universitat de Barcelona – Facultat de Filologia, 2001, pp. 9-28.

FINET, André, «A propos d'ARM I, 93», *NABU* 1988/18, p. 14.

«Citations littéraires dans la correspondance de Mari», *RA* 68, 1974, pp. 35-47.

«Homme à Sikkum et Sikkânûm d'après ARM II 76 et I 113», in Ö. Tunca (org.), *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari. Mélanges offerts à Monsieur J.-R. Kupper à l'occasion de son 70e anniversaire*, Liège, Université de Liège, 1990, pp. 137-148.

L'accadien des lettres de Mari, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1956.

«La place du devin dans la société de Mari», in J. Nougayrol et al. (eds.), *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines: XIVe Rencontre Assyriologique Internationale (Strasbourg, 2-6 juillet 1965)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 87-93.

Le Code de Hammurabi, LAPO 6, Paris, Les Éditions du Cerf, 1973.

«Le Sacrifice de l'âne en Mésopotamie», in J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East: Proceedings of the International conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991 (OLA 55)*. Leuven, Uitgeverij Peeters/ Departement Oriëntalistiek Leuven, 1993, pp. 135-142.

«Mari dans son contexte géographique», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 4*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985, pp. 41-44.

«Usages et rites funéraires en Babylonie», in R. Laffineur (ed.), *Les coutumes funéraires en Égée à l'âge du Bronze. Actes du colloque de Liège, 21-23 avril 1987 (Aegaeum. Annales d'archéologie égéenne de l'Université de Liège, 1)*, Liège 1987, pp. 235-244.

FINKELSTEIN, J. J., “The Genealogy of the Hammurapi Dynasty,” *JCS* 20, 1966, pp. 95-118.

FISHER, Robert W., «The Mubassiru Messengers at Mari», in Gordon D. Young (ed.), *Mari in Retrospect: Fifty Years of Mari and Mari Studies*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992, pp. 113-120.

FLEMING, Daniel E., «Chroniques bibliographiques: 1. Recent work on Mari», *RA* 93, 1999, pp. 157-174.

«Counting time at Mari and in the early second millennium Mesopotamia», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 8, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1997, pp. 675-692.

Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

«Mari and the possibilities of biblical memory», *RA* 92, 1998, pp. 41-78.

«Mari's large public tent and the priestly tent sanctuary», *VT* 50/4, 2000, pp. 484-498.

«Kingship of City and Tribe Conjoined: Zimri-Lim at Mari», in Jeffrey Szuchman (ed.), *Nomads, Tribes, and the State in the Ancient Near East*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, 2009, pp. 227-240.

«The *kilûtum* Rites of Mari», *NABU* 1993/3, p. 2.

«The Sim'alite *gayum* and the yaminite *li'mum* in the Mari archives», in Christophe Nicolle (org.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000)*, *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, pp. 199-212.

FOSTER, Benjamin R., *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature. Volume I: Archaic, Classical, Mature; Volume II: Mature, Late*, Bethesda – Maryland, CDL Press, 1993.

«Gilgamesh: Sex, Love and the Ascent of Knowledge», in John H. Marks e Robert M. Good (eds.), *Love & Death in the Ancient Near East: Essays in honor of Marvin H. Pope*, Connecticut, Four Quarters Publishing Company, 1987, pp. 21-42.

«Humor and Cuneiform Literature», *JANES* 4, 1974, pp. 69-85.

«Self-reference of an akkadian poet», in Jack M. Sasson (ed.), *Studies in Literature from the Ancient Near East: dedicated to Samuel Noah Kramer by members of the American Oriental Society*, New Haven – Connecticut, American Oriental Society, 1984, pp. 123-130.

FRYMER-KENSKY, Tikva, «The Tribulations of Marduk: The So-called "Marduk Ordeal Text"», in Jack M. Sasson (ed.), *Studies in Literature from the Ancient Near East: dedicated to Samuel Noah Kramer by members of the American Oriental Society*, New Haven – Connecticut, American Oriental Society, 1984, pp. 131-141.

GADD, C. J., «Some Babylonian divinatory methods and their inter-relations», in J. Nougayrol *et al.* (eds.), *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines: XIVe Rencontre Assyriologique Internationale (Strasbourg, 2-6 juillet 1965)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 21-34.

GARELLI, Paul, *Le Proche-orient asiatique: des origines aux invasions des peuples de la mer*, Paris, PUF, 1969.

«Les découvertes de Mari», in *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 127, n° 4, 1983. pp. 640-648.

«L'Influence de Samsî-Addu sur les Titulatures Royales Assyriennes», in Ö. Tunca (org.), *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari. Mélanges offerts à Monsieur J.-R. Kupper à l'occasion de son 70e anniversaire*, Liège, Université de Liège, 1990, pp. 97-102.

«Réflexions sur les listes royales assyriennes», in Jean-Marie Durand e Jean-Robert Kupper (eds.), *Miscellanea Babylonica: mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1985, pp. 91-95.

GARCIA DE LA FUENTE, O. S. A., *Los dioses y el pecado en Babilonia*, Madrid, Real Monasterio de El Escorial, 1961.

GATES, Marie-Henriette, «The Palace of Zimri-Lim at Mari», *BiAr* 47/2, Jun. 1984, pp. 70-87.

GELB, I. J., «Mari and the Kish Civilization», Gordon D. Young (ed.), *Mari in Retrospect: Fifty Years of Mari and Mari Studies*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992, pp. 121-202.

GEORGE, Andrew, *The Epic of Gilgamesh: the Babylonian epic poem and other texts in Akkadian and Sumerian*, London, Penguin Classics, 2003.

GEYER, Bernard, «Geomorphologie et occupation du sol de la moyenne vallée de l'Euphrate dans la région de Mari», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 4, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985, pp. 27-39.

GHOUTI, Michael, «*Sapâdum, bakûm* et la déploration à Mari», *NABU* 1991/27, pp. 21-23.

«Témoins derrière la porte», in Jean-Marie Durand (ed.), *FM: Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury (Mémoires de N.A.B.U. I)*, Paris, SEPOA, 1992, pp. 61-68.

GRAYSON, A. K., «Divination and the Babylonian chronicles: A study of the role which divination plays in Ancient Mesopotamian chronography», in J. Nougayrol *et al.* (eds.), *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines: XIVe Rencontre Assyriologique Internationale (Strasbourg, 2-6 juillet 1965)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 69-76.

GRAYSON, A. K. e SOLLBERGER, E., «L'insurrection générale contre Narām-Suen», *RA* 70, 1976, pp. 103-128.

GUICHARD, Michaël, «Copie de la supplique bilingue suméro-akkadienne “Les malheurs d'un scribe”», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM III: recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet (Mémoires de N.A.B.U. 4)*, Paris, SEPOA, 1997, pp. 79-82.

«Flotte crétoise sur l'Euphrate?», *NABU* 1993/53, pp. 44-45.

«Incantations a Mari», in Jean-Marie Durand e Antoine Jacquet (eds.), *Magie et divination dans les cultures de l'Orient. Actes du colloque organisé par l'Institut du Proche-Orient Ancien du Collège de France, la Société Asiatique et la CNRS (UMR 7192) les 19 et 20 juin 2008 (Paris - Collège de France)*, Paris, Éditions Jean Maisonneuve, 2010, pp. 23-40.

«“La malediction de cette tablette est très dure!”: Sur assade d'Itûr-Asdû à Babylone en l'an 4 de Zimrî-Lim», *RA* 98, 2004, pp. 13-32.

«La vaisselle de luxe d'un roi de Mari», *Les Dossiers d'Archeologie* 280, 2003, pp. 68-74.

«L'Épopée de Zimrî-Lîm», *FM XIV (Mémoires de N.A.B.U. 16)*, Paris, SEPOA, 2014.

«Les aspects religieux de la guerre a Mari», *RA* 93, 1999, pp. 27-48.

«Les relations diplomatiques entre Ibal-pi-El II et Zimri-Lim : deux étapes vers la discorde», *RA* 96, Éditions Presses Universitaires de France, 2002, pp. 109 -142.

«Les rois de Tarmanni(we)», *NABU* 2007/57, p. 72.

«Le Šubartum Occidental à l'avènement de Zimrî-Lîm», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM VI, Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot (Mémoires de N.A.B.U. 7)*, Paris, SEPOA, 2002, pp. 119-165.

«Présages fortuits à Mari (copies et ajouts à *ARMT* XXVI/1)», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 8, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1997, pp. 305-327.

«Violation du serment et casuistique à Mari», in F. Joannès e S. Lafont (eds.), *Jurer et maudire: pratiques politiques et usages juridiques du serment dans le Proche-Orient ancien (Actes de la table ronde organisée le samedi 5 octobre 1996 à l'université de Paris X-Nanterre)*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 71-84.

«Zimrî-Lîm à Nagar», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 8, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1997, pp. 329-337.

GUILLOT, Isabelle, «Les gouverneurs de Qaṭṭunân: nouveaux textes», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM III: recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet (Mémoires de N.A.B.U. 4)*, Paris, SEPOA, 1997, pp. 271-290.

HALLO, William W., «Dating the Mesopotamian past: The concept of eras from Sargon to Nabonassar», *BCSMS* 6, 1983, pp. 7-18.

«The Birth of Kings», in John H. Marks e Robert M. Good (eds.), *Love & Death in the Ancient Near East: Essays in honor of Marvin H. Pope*, Connecticut, Four Quarters Publishing Company, 1987, pp. 45-52.

«The concept of eras from Nabonassar to Seleucus», *JANES* 16-17, 1984-1985, pp. 143-151.

HARRIS, Rivkah, «Gendered old age in *Enuma Elish*», in M. E. Cohen, D. C. Snell e D. B. Weisberg (eds.), *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda MD, CDL Press, 1993, pp. 111-115.

«The Conflict of Generations in Ancient Mesopotamian Myths», *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 34/4, 1992, pp. 621-635.

HEIMPEL, Wolfgang, *Letters to the king of Mari: a new translation, with historical introduction, notes, and commentary*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2003.

HEINTZ, Jean-Georges, «Myth(olog)èmes d'époque amorrite et amphibologie en *ARMT* XXVI, 419, ll. 3'-21'», *NABU* 1994/68, p. 59.

HOSKISSON, Paul, «The Nišum "Oath" in Mari», in Gordon D. Young (ed.), *Mari in Retrospect: Fifty Years of Mari and Mari Studies*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992, pp. 203-210.

HUFFMON, Herbert B., «The *assinnu* as prophet: shamans at Mari?», in Christophe Nicolle (org.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000)*, *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, pp. 241-247.

HUROWITZ, Victor A., «The Mesopotamian God Image, From Womb to Tomb», *JAOS* 123/1, 2003, pp. 147-157.

HUSSERL, Edmund, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, Lisboa, Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1994.

ICHIRO, Nakata, «The god Itūr-Mēr in the middle euphrates region during the Old Babylonian Period», *RA* 115, 2011, pp. 129-136.

JACOBSEN, Thorkild, «Death in Mesopotamia», in Bendt Alster (ed.), *Death in Mesopotamia: papers read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1979, pp. 19-52.

«The descent of Enki», in M. E. Cohen, D. C. Snell e D. B. Weisberg (eds.), *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda MD, CDL Press, 1993, pp. 120-123.

The treasures of darkness: a history of Mesopotamian religion, New Haven and London, Yale University Press, 1976.

«Two *bal-bal-e* dialogues», in John H. Marks e Robert M. Good (eds.), *Love & Death in the Ancient Near East: Essays in honor of Marvin H. Pope*, Connecticut, Four Quarters Publishing Company, 1987, pp. 57-63.

JACQUET, Antoine, «Les rituels royaux à l'époque amorrite. Religion et politique d'après les archives de Mari», *Hypothèses*, 2004, pp. 35-47.

«Lugal-meš et *malikum*: Nouvel examen du *kispum* à Mari», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM VI: Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot (Mémoires de N.A.B.U. 7)*, Paris, SEPOA, 2002, pp. 51-68.

JEAN, Charles-F., «L'armée du royaume de Mari», *RA* 42, 1948, pp. 135-148.

«Lettres de Mari IV transcrites et traduites», *RA* 42, 1948, pp. 53-78.

JEAN-MARIE, Marylou, «À propos de certaines offrandes funéraires à Mari», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 8, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1997, pp. 693-701.

JOANNÈS, Francis, «La femme sous la paille ou les déboires d'un intendant», in Jean-Marie Durand (ed.), *FM: Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury (Mémoires de N.A.B.U. 1)*, Paris, SEPOA, 1992, pp. 81-92.

«L'etain, de L'Elam a Mari», in L. De Meyer and H. Gasche (eds), *Mésopotamie et Elam. (Mesopotamian History and Environment, Occasional Publications, Vol. I; Actes de la XXXVIème Rencontre Assyriologique Internationale, (Gand, 10-14 Julho 1989)*, University of Ghent, 1991, pp. 67-76.

«Le traité de vassalité d'Atamrum d'Andarig envers Zimri-Lim de Mari», in D. Charpin e F. Joannès (org.), *Marchands, Diplomates et Empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, pp. 167- 177.

«Nouveaux Mémoires», in Jean-Marie Durand e Jean-Robert Kupper (eds.), *Miscellanea Babylonica: Mélanges offerts à Maurice Birot*, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris, 1985, pp. 97-113.

(ed.), *Rendre la justice en Mésopotamie*, Paris, Presses Universitaires de Vincennes, 2000.

«Routes et voies de communication dans les archives de Mari», in Jean-Marie Durand (ed.), *Mari, Ébla et les Hourrites: dix ans de travaux, première partie: actes du colloque international (Paris, mai 1993)*, *Amurru* 1, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1996, pp. 323-355.

«Une mission secrète à Ešnunna», in D. Charpin e F. Joannès (org.), *La Circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien: Actes de la XXXVIII^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8-10 juillet 1991)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1992, pp. 185-194.

KING, Leonard W., *Babylonian Magic and Sorcery*, Luzac and Co., London, 1896.

KLENGEL, Horst, *Syria 3000 to 300 B.C.: A Handbook of political history*, Berlin, Akademie Verlag, 1992.

KLÍMA, J., «La vie sociale et économique à Mari», in J.-R. Kupper (ed.), *XV^e Rencontre Assyriologique Internationale organisée par le groupe François Thureau-Dangin (Liège, 4-8 juillet 1966). La Civilisation de Mari*, Paris, Société d'Éditions "Les Belles Lettres", 1967, pp. 39-50.

KOPPEN, Frans van, «L'expédition à Tilmun et la révolte des bédouins», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 8, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1997, pp. 417-429.

KOROŠEC, V., «Les relations internationales d'après les lettres de Mari», in J.-R. Kupper (ed.), *XV^e Rencontre Assyriologique Internationale organisée par le groupe François Thureau-Dangin (Liège, 4-8 juillet 1966). La Civilisation de Mari*, Paris, Société d'Éditions "Les Belles Lettres", 1967, pp. 139-150.

KRAMER, Samuel Noah, *A história começa na suméria*, Mem Martins, Publicações Europa-América, Lda, 1997.

KUPPER, Jean-Robert, «Correspondance de Kibri-Dagan», *Syria* 41, fasc. 1-2, 1964, pp. 105-116.

«Dans les jardins de Carkémish...», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM VI: Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot (Mémoires de N.A.B.U. 7)*, Paris, SEPOA, 2002, pp. 195-200.

«La voix de l'opposition a Mari», in André Finet (ed.), *La voix de l'opposition en Mésopotamie (Colloque organisé par l'Institut des Hautes Études de Belgique, 19 et 20 mars 1973)*, Brussels, Institut des Hautes Études de Belgique, 1973, pp. 166-178.

«Le ritual *elûnum*», *NABU* 1996/32, pp. 22-23.

«Le rôle des nomades dans l'histoire de la Mésopotamie ancienne», *JESHO* 2/2, Maio, 1959, pp. 113-127.

«Les débuts du règne d'Ibâl-Addu», *RA* 95, 2001, pp. 33-38.

«Northern Mesopotamia and Syria», in I.E.S. Edwards, C.J. Gadd, N.G.L. Hammond e E. Sollberger (eds.), *CAH* 2/1, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 1-41.

«Šamši-Adad et l'Assyrie», in Jean-Marie Durand e Jean-Robert Durand (eds), *Miscellanea Babylonica: mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1985, pp. 147-151

«Une lettre du général Yassi-Dagan», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 6, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, pp. 337-342.

«Un épisode de l'histoire du royaume d'Ašnakkum», *RA* 93, 1999, pp. 79-90.

«Zimri-Lim et ses vassaux», in D. Charpin e F. Joannès (org.), *Marchands, Diplomates et Empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, pp. 179-184.

«D.J. WISEMAN, The Alalakh Tablets. Londres, The British Institute of Archaeology, 1953», *BiOr* 11, n° 3/4, 1954, p. 119.

LACAMBRE, Denis, «Études sur le règne de Zimrî-Lîm de Mari», *RA* 96, 2002, pp. 1-21.

«La Bataille de Hirîtum», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 8, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1997, pp. 431-454.

«L'enlèvement d'une fillette», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM II: Recueil d'études en l'honneur de Maurice Birot (Mémoires de N.A.B.U. 3)*, Paris, SEPOA, 1994, pp. 275-284.

«*Niggallum*, lecture akkadienne du mois ŠE-KIN-KU₅ dans le calendrier dit "de Samsî-Addu"», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM VI: Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot (Mémoires de N.A.B.U. 7)*, Paris, SEPOA, 2002, pp. 505-511.

LAFONT, Bertrand, «L'admonestation des anciens de Kurdâ à leur roi», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM II: Recueil d'études en l'honneur de Maurice Birot (Mémoires de N.A.B.U. 3)*, Paris, SEPOA, 1994, pp. 209-220.

«Le *šābum* du roi de Mari au temps de Yasmah-Addu», in Jean-Marie Durand e Jean-Robert Kupper (eds.), *Miscellanea Babylonica: mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1985, pp. 161-179.

«Le roi de Mari et les prophètes du dieu Adad», *RA* 78, 1984, pp. 7-18.

«Les filles du roi de Mari», in Jean-Marie Durand (ed.), *La Femme dans le Proche-Orient antique: compte rendu de la XXXIIIe Rencontre assyriologique internationale (Paris, 7-10 juillet 1986)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 113-121.

«Messagers et ambassadeurs dans les archives de Mari», in D. Charpin e F. Joannès (org.), *La Circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien: Actes de la XXXVIIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 8-10 juillet 1991)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1992, pp. 167-184.

«Nouvelles lettres de Šidqum-Lanasi, vizir du royaume de Karkémish» in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 8*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1997, pp. 781-785.

«Nuit dramatique à Mari», in Jean-Marie Durand (ed.), *FM: Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury (Mémoires de N.A.B.U. 1)*, Paris, SEPOA, 1992, pp. 93-103.

«Relations internationales, alliances et diplomatie au temps des rois de Mari», in Durand (ed.), *Mari, Ébla et les Hourrites: dix ans de travaux, deuxième partie: actes du colloque international (Paris, mai 1993)*, *Amurru 2*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2001, pp. 213-328.

«Sacrifices et rituels a Mari et dans la Bible», *RA 93*, 1999, pp. 57-77.

«Un Homme d’Affaires à Karkemiš», in D. Charpin e F. Joannès (org.), *Marchands, Diplomates et Empereus. Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, pp. 275-286.

LAFONT, Sophie, «*AEM I/1*, 251: “poser le pan de son vêtement”», *NABU* 1989/45, p. 29.

«*AEM I/2*, 488: une accusation contre la femme de Šîn-iddinam», *NABU* 1989/44, p. 29.

«Le roi, le juge et l’étranger a Mari et dans la Bible», *RA 92*, 1998, pp. 161-181.

LAFONT, Sophie e Bertrand, «*AEM I/1*, 254: un récit d’ordalie», *NABU* 1989/43, p. 28.

LAMBERT, Maurice, «Textes de Mari. XVIIIe champagne 1919», *Syria* 47, fasc. 3-4, 1970, pp. 245-260.

LAMBERT, W. G., «A further attempt at the babylonian ‘Man and His God’», in Francesca Rochberg-Haton (ed.), *Language, Literature, and History: Philological and*

Historical Studies Presented to Erica Reiner, New Haven – Connecticut, American Oriental Society, 1987, pp. 187-202.

«A list of gods' names found at Mari», in Jean-Marie Durand e Jean-Robert Kupper (eds.), *Miscellanea Babylonica: mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1985, pp. 181-89.

«Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia», in J. Quaegebeur (Ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, (OLA 55), Leuven, Uitgeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, 1993, pp. 191-201.

«Exiles and deportees: a third category», in Christophe Nicolle (org.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000)*, *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, pp. 213-216.

«Halam, Il-Halam and Aleppo», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 6, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, pp. 641-644.

«The Language of Mari», in J.-R. Kupper (ed.), *XV^e Rencontre Assyriologique Internationale organisée par le groupe François Thureau-Dangin (Liège, 4-8 juillet 1966). La Civilisation de Mari*, Paris, Société d'Éditions "Les Belles Lettres", 1967, pp. 29-38.

«The "tamītu" texts», in J. Nougayrol *et al.* (eds.), *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines: XIVe Rencontre Assyriologique Internationale (Strasbourg, 2-6 juillet 1965)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 119-123.

«The theology of death», in Bendt Alster (ed.), *Death in Mesopotamia: papers read at the XXVIe Rencontre assyriologique internationale*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1979, pp. 53-66.

«Units of Time as Cosmic Powers in Sumero-Babylonian Texts», in Cornelia Wunsch (ed.), *Mining the Archives: Festschrift for Christopher Walker on the occasion of his 60th birthday 4 October 2002*, Dresden, ISLET, 2002.

LAMBERT, W. G. e MILLARD, A. R., *Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood*, Oxford, Clarendon Press, 1969.

LEICHTY, Erle, «Ritual, "Sacrifice", and Divination in Mesopotamia», in J. Quaegebeur (Ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, (OLA 55), Leuven, Uitgeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, 1993, pp. 237-242.

«Teratological omens», in J. Nougayrol *et al.* (eds.), *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines: XIVe Rencontre Assyriologique Internationale (Strasbourg, 2-6 juillet 1965)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 131-139.

LEMAIRE, André, «Les textes prophétiques de Mari dans leurs relations avec l'ouest», in Jean-Marie Durand (ed.), *Mari, Ébla et les Hourrites: dix ans de travaux, première partie: actes du colloque international (Paris, mai 1993)*, *Amurru* 1, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1996, pp. 427-438.

«Traditions amorrites et Bible: le prophétisme», *RA* 93, 1999, pp. 49-56.

LEMCHE, Niels Peter, «Andurārum and Mišarum: Comments on the Problem of Social Edicts and Their Application in the Ancient near East», *JNES* 38/1, 1979, pp. 11-22.

LEROUXEL, François, «Les échanges de présents entre souverains amorrites au XVIII^e siècle av. n. è. D'après les Archives Royales de Mari», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM VI: Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot (Mémoires de N.A.B.U. 7)*, Paris, SEPOA, 2002, pp. 413-464.

LEWY, Mme H., «The Chronology of the Mari texts», in J.-R. Kupper (ed.), *XV^e Rencontre Assyriologique Internationale organisée par le groupe François Thureau-Dangin (Liège, 4-8 juillet 1966). La Civilisation de Mari*, Paris, Société d'Éditions "Les Belles Lettres", 1967, pp. 13-28.

LIMET, Henri, «Le Sacrifice Sikur», in J. Quaegebeur (Ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, (OLA 55), Leuven, Uitgeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, 1993, pp. 243-255.

«Les rapports entre Mari et l'Elam à l'époque de Zimri-Lim», *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 2, 1985, pp. 43-52.

LIMET, Henri, «Observations sur la grammaire des anciennes tablettes de Mari», *Syria* 52, fasc. 1-2, 1975, pp. 37-52.

LION, Brigitte, «ARM XXVII, 2: trace d'une *andurārum* au début du règne de Zimri-Lim?», *NABU* 1993/111, pp. 94-95.

«Des princes de Babylone à Mari», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM II: Recueil d'études en l'honneur de Maurice Birot (Mémoires de N.A.B.U. 3)*, Paris, SEPOA, 1992, pp. 221-234.

«Les familles royales et les artisans déportés à Mari en ZL 12'», in Christophe Nicolle (org.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000)*, *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, pp. 217-224.

«Les gouverneurs provinciaux du royaume de Mari à l'époque de Zimrî-Lîm», in Jean-Marie Durand e Dominique Charpin (eds.), *Mari, Ebla et les Hourrites, dix ans de travaux, Amurru 2*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2001, pp. 141-206.

LIVERANI, Mario, «La concezione dell'universo», in Sabatino Moscati (dir.), *L'Alba della Civiltà: Società, economia e pensiero nel Vicino Oriente Antico, Vol. III: El Pensiero*, Torino, UTET, 1976.

MAGNETTI, Donald L., «The Function of the Oath in the Ancient Near Eastern International Treaty», *The American Journal of International Law*, n° 72/ 4, 1978, pp. 815-829.

MALAMAT, Abraham, *Mari and the Early Israelite Experience*, New York, Oxford University Press, 1989.

«The Divine Nature of the Mediterranean Sea in the Foundation Inscription of Yahdunlim», in Gordon D. Young (ed.), *Mari in Retrospect: Fifty Years of Mari and Mari Studies*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992, pp. 211-215.

MARCHETTI, Nicolò, «On the reconstruction of the dynasty of the *šakkanakku* of Mari», *NABU* 2008/10 pp. 15-17.

MACHINIST, Peter, «Rest and Violence in the Poem of Erra», in Jack M. Sasson (ed.), *Studies in Literature from the Ancient Near East: dedicated to Samuel Noah Kramer by members of the American Oriental Society*, New Haven – Connecticut, American Oriental Society, 1984, pp. 221-226.

MALUL, Meir, *Studies in Mesopotamian Legal Symbolism (AOAT 221)*, Neukirchen-Vluyn, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1988.

MARELLO, Pierre, «Documents pour l'histoire du royaume de Haute-Mésopotamie IV: Lammassi-Aššur», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 7*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1993, pp. 271-279.

«Esclaves et reines», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM II: Recueil d'études en l'honneur de Maurice Birot (Mémoires de N.A.B.U. 3)*, Paris, SEPOA, 1994, pp. 115-125.

«Liqtum, reine du Burundum», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 8*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1997, pp. 455-459.

«Vie Nomade», in Jean-Marie Durand (ed.), *FM: Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury (Mémoires de N.A.B.U. 1)*, Paris, SEPOA, 1992, pp. 115-125.

MARGUERON, Jean-Claude, «La ruine du palais de Mari», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 6*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, pp. 423-432.

«Le Peinture de l'Investiture et l'Histoire de la Cour 106», in Ö. Tunca (org.), *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari. Mélanges offerts à Monsieur.J.-R. Kupper à l'occasion de son 70e anniversaire*, Liège, Université de Liège, 1990, pp. 115-125.

Les Mesopotamiens. Tome I: Le temps et l'espace; Tome II: le cadre de vie et la pensée, Paris, Armand Colin, 1991.

Mari, Métropole de l'Euphrate au IIIème et au début du IIème millénaire avant J.-C., Picard, Éditions Recherche sur les Civilisations, Paris, 2004.

«Mari: reflet du monde syro-mésopotamien au IIIe millénaire», *Akkadica* 98, Bruxelles, 1996, pp. 11-30.

«The 1979-1982 Excavations at Mari: New Perspectives and Results», in Gordon D. Young (ed.), *Mari in Retrospect: Fifty Years of Mari and Mari Studies*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992, pp. 217-232.

MARTI, Lionel, «Données nouvelles sur le “pays de Mari”», in E. Cancik-Kirschbaum e N. Ziegler (ed.), *Entre les fleuves – 1 Untersuchungen zur historischen Geographie Obermesopotamiens im 2. Jahrtausend v. Chr.*, BBVO 20, Gladbeck, PeWe-Verlag, 2009, pp. 277-301.

«La notion de *humûsum* au bronze récent», *NABU* 2006/91, pp. 91-92.

«Nomades et sédentaires à Mari: la perception de la taxe-sugâgûtum», *FM X, (Mémoires de N.A.B.U. 11)*, Paris, SEPOA, 2008.

«Une ambassade mariote à Sippar», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM VI: Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot (Mémoires de N.A.B.U. 7)*, Paris, SEPOA, 2002, pp. 201-210.

MARZAL, Angel, *Gleanings from the wisdom of Mari*, Rome, Biblical Institute Press, 1976.

MATERNE, J.-P., «Remarques sur l'écriture dès “repas royaux” sous Zimri-Lim», in Jean-Marie Durand e Jean-Robert Kupper (eds.), *Miscellanea Babylonica: mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1985, pp. 223-231.

MEIER, Samuel A., *The Messenger in the Ancient Semitic World (Harvard Semitic Monographs 45)*, Atlanta, Scholars Press, 1988.

MENDENHALL, George E., «The Amorite Migrations», in Gordon D. Young (ed.), *Mari in Retrospect: Fifty Years of Mari and Mari Studies*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992, pp. 233-248.

METZLER, Kai Alexander, *Tempora in altbabylonischen literarischen texten*, AOAT 279, Ugarit-Verlag, Münster, 2002.

MEYER L. De e GASCHE, H. (eds), *Mésopotamie et Elam. (Mesopotamian History and Environment, Occasional Publications, Vol. I; Actes de la XXXVIème Rencontre Assyriologique Internationale, (Gand, 10-14 Julho 1989)*, University of Ghent, 1991.

MICHALOWSKI, Piotr, «History as Charter: Some Observations on the Sumerian King List», in Jack M. Sasson (ed.), *Studies in Literature from the Ancient Near East: dedicated to Samuel Noah Kramer by members of the American Oriental Society*, New Haven – Connecticut, American Oriental Society, 1984, pp. 237-248.

The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur, Winona Lake, Eisenbrauns, 1989.

«Mari: The View from Ebla», in Gordon D. Young (ed.), *Mari in Retrospect: Fifty Years of Mari and Mari Studies*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992, pp. 243-248.

MICHEL, Cécile e ROCHER, Patrick, «La chronologie du II^e millénaire revue à l'ombre d'une éclipse de soleil», *Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch Genootschap, Ex Oriente Lux*, n° 35-36, 1997-2000, pp. 111-126.

MILLET ALBÀ, Adelina, «Des soldats babyloniens à Mari: deux nouveaux textes», *RA* 97, 2003, pp. 1-8.

«La localisation des terroirs benjaminites du royaume de Mari», in Christophe Nicolle (org.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVI^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000)*, *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, pp. 225-234.

MONTERO FENOLLÓS, Juan-Luis, «El comercio del estaño en el Próximo Oriente antiguo según los archivos de Ebla y de Mari (III y II milénios a.C.)», *ARSE* 28-29, 1994-1995, pp. 187-198.

MONTERO FENOLLÓS, Juan-Luis, CAMELO, Francisco, MÁRQUEZ, Ignacio e VIDAL, Jordi, «O projecto arqueológico “Médio Eufrates Sírio”: resultados provisórios da primeira campanha», *Revista Portuguesa de Arqueologia* 9/2, 2006, pp.109-126.

MONTERO FENOLLÓS, Juan-Luis e MONTERO RUIZ, Ignacio, «Los vestígios más antiguos de la activiidade metalúrgica en la ciudad sirio-mesopotámica de Mari. Primeros datos», *Aula Orientalis* 22, 2004, pp. 229-241.

MORAN, William L., «Some considerations of form and interpretation in *Atra-Hasīs*», in Francesca Rochberg-Haton (ed.), *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*, New Haven – Connecticut, American Oriental Society, 1987, pp. 245-255.

MOSCATI, Sabatino (ed.), *An introduction to the comparative grammar of the Semitic languages: phonology and morphology*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1980.

MOUROUX, Jean, *Le mystère du temps: approche théologique*, Paris, Aubier, 1962.

MUNN-RANKIN, J. M., «Diplomacy in Western Asia in the Early Second Millennium B.C.», *Iraq* 18/1, 1956, pp. 68-110.

NOVOTNY, Jamie R. (ed.), *The standard Babylonian Etana epic (State Archives of Assyria Cuneiform Texts, volume II)*, Helsinki, Helsinki University Press, 2001.

OPPENHEIM, A. L., «Perspectives on Mesopotamian divination», in J. Nougayrol *et al.* (eds.), *La divination en Mésopotamie ancienne et dans les régions voisines: XIVe Rencontre Assyriologique Internationale (Strasbourg, 2-6 juillet 1965)*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 35-43.

PACK, M. Deloy, «^{LÚ}ebbum as a Professional Title at Mari», in Gordon D. Young (ed.), *Mari in Retrospect: Fifty Years of Mari and Mari Studies*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992, pp. 249-264.

PARAYRE, Dominique, «Les Pintures non en Place de la Cour 106 du Palais de Mari, Nouveau Regard», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 1, Paris, Éditions Recherche sur les civilisations, 1982, pp. 31-78.

PARKER, Simon, «Official Attitudes toward Prophecy at Mari and in Israel», *VT* 43/1, 1993, pp. 50-68.

PARROT, André, *Mari Une Ville Perdu...*, Paris, Éditions Je Sers, 1948.

Les Temples d'Ishtar et de Ninni-Zaza, Mission Archéologique de Mari III, BAH 86, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1967.

Le "trésor" D'Ur, Mission Archéologique de Mari IV, BAH 87, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1968 .

POLLOCK, Susan, *Ancient Mesopotamia: the Eden that never was*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

PORTER, Anne, «The Dynamics of Death: Ancestors, Pastoralism, and the origins of a Third-Millennnium City in Syria», *BASOR* 325, 2002, pp. 1-36.

«The urban nomad: countering the old clichés», in Christophe Nicolle (org.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVIe Recontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000)*, *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, pp. 69-74.

POSTGATE, J. N., *Early Mesopotamia. Society and economy at the dawn of history*, London & New York, Routledge, 1992.

PROUST, Christine, «Numération centésimale de position à Mari», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM VI: Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot (Mémoires de N.A.B.U. 7)*, Paris, SEPOA, 2002, pp. 513-516.

RAMOS, José Augusto M., «A literatura apocalíptica e a ideia de ordem e de fim», in *Revista Portuguesa da Ciência das Religiões*, nº 1, 2002, pp. 43-53.

«O espaço do tempo segundo o Judaísmo», *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, Vol. XXVIII, 2006, pp. 233-252.

«O tempo antes do tempo» in *CADMO* 8/9, 1998-1999, pp. 49-68.

RECULEAU, Hervé, «Lever d'astres et calendrier agricole à Mari», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM VI: Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot (Mémoires de N.A.B.U. 7)*, Paris, SEPOA, 2002, pp. 517-538.

REDE, Marcelo, «O “rei da justiça”: Soberania e ordenamento na antiga Mesopotâmia», *Phoînix* 15/1, Rio de Janeiro, Mauad Editora, 2009, pp. 135-146.

REINER, Erica, *Your thwarts in pieces, Your mooring rope cut: Poetry from Babylonia and Assyria*, Michigan, Horace H. Rackham School of Graduate Studies at the University of Michigan, 1985.

REIS, José, *Sobre o tempo: Aristóteles, Plotino, Sto. Agostinho, Kant, Bergson, Husserl, Heidegger, Conclusões*, Porto, Edições Afrontamento, 2008.

RICHTER, Sandra L., *Deuteronomistic History and the Name Theology: l'šakkēn š'mô šām in the Bible and the Ancient Near East*, Berlin, De Gruyter, 2002.

ROUX, Georges, *La Mésopotamie. Essai d'histoire politique, économique et culturelle*, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

ROWTON, Michael B., «Dimorphic Structure and the Parasocial Element», *JNES* 36/3, 1977, pp. 181-198.

«Enclosed nomadism», *JESHO* 17/1, 1974, pp. 1-30.

RUTTEN, Maggie, «Trente-deux modèles de foies en argile inscrits provenant de Tell-Hariri (Mari)», *RA* 35, 1938, pp. 36-70.

SAFREN, Jonathan D., «Dūr-Yahdun-Lim: The raison d'être of an Ancient Mesopotamian Fortress-City», *JESHO* 32/1, 1989, pp. 1-47.

SAGGS, H. W. F., *The encounter with the divine in Mesopotamia and Israel*, London, University of London - The Athlone Press, 1978.

SANLAVILLE, Paul, «L'espace Géographique de Mari», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 4, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985, pp. 15-26.

SANMARTÍN, Joaquín e LÓPEZ, Jesús, *Mitología y Religión de Oriente Antiguo. Vol. I Egipto-Mesopotamia*, Sabadell, Editorial AUSA, 1993.

SANTOS, António Ramos dos, «A historiografia e o tempo na Mesopotâmia», *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, Vol. XXVIII, 2006, pp. 63-76.

SANTOS, J. Oliveira e AMBRÓSIO DE PINA, A. (trad.), *Confissões*, 9ª ed., Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1977.

SASSON, Jack M., «An Apocalyptic Vision from Mari: Speculations on ARM X:9», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 1*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1982, pp. 151-167.

«Another Wrinkle on Old Adapa», in R.J. van der Spek et al. (eds), *Studies in Ancient Near Eastern World View and Society presented to Marten Stol on the occasion of his 65th birthday*, Bethesda – Maryland, CDL Press, 2008, pp. 1-10.

«ARM X 97», *NABU* 1987/83, p. 44.

«Biblical Archaeologist Update: Zimri-Lim Takes the Grand Tour», *BiAr* 47/4, 1984, pp. 246-251.

«Biographical Notices on some Royal Ladies from Mari», *JCS* 25/2, 1973, 59-78.

«King Hammurabi of Babylon», in Jack M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York, Scribners, 1995, pp. 901-915.

«Mariage entre grandes familles», *NABU* 1993/52, pp. 43-44.

«Mari and the Holy Grail», in Stanley W. Holloway (ed.), *Orientalism, Assyriology & the Bible (Hebrew Bible Monographs 10)*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press Ltd, 2006, pp. 186-198.

«Mari Dreams», *JAOS* 103, 1983, pp. 283-293.

«Mari Historiography and the Yakhdun-Lim Disc Inscription», in T. Abusch, J. Huehnergard e P. Steinkeller (eds.), *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William H. Moran* (Harvard Semitic Studies, 37), Atlanta, Scholars Press, 1990, pp. 440-449.

«Mari theomorphism: intimation of sacrality in the royal correspondence», in Luděk Vacín (ed.), *u₄ du₁₁-ga-ni sá mu-ni-ib-du₁₁: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Blahoslav Hruška*, Desden, ISLET-Verlag, 2011, pp. 195-212.

«On reading the diplomatic letters in the Mari Archives», in Jean-Marie Durand (ed.), *Mari, Ébla et les Hourrites: dix ans de travaux, deuxième partie*:

actes du colloque international (Paris, mai 1993), *Amurru* 2, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2001, pp. 329-340.

Studies in Literature from the Ancient Near East: dedicated to Samuel Noah Kramer by members of the American Oriental Society, New Haven – Connecticut, American Oriental Society, 1984.

«Texts, Trade and Travelers», in Joan Aruz (ed.), *Beyond Babylon: Art, Trade, and Diplomacy in the Second Millennium B.C*, New York, Metropolitan Museum of Art, 2008, pp. 95-100.

«The Burden of Scribes», in Tzi Abusch (ed.), *Riches Hidden in Secret Places: Studies in Memory of Thorkild Jacobsen*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2002, pp. 211-228.

«The calendar and festivals of Mari during the reign of Zimri-Lim», in Marvin A. Powell Jr. e Ronald H. Sack (eds.), *Studies in Honor of Tom B. Jones*, Kevelaer, Butzon & Bercker, 1979, pp. 119-141.

«The King and I a Mari King in Changing Perceptions», *JAOS* 118/4, 1998, pp. 453-470.

«The king's table: Food and fealty in Old Babylonian Mari», in Cristiano Grottanelli e Lucio Milano (eds.), *Food and Identity in the Ancient World*, Padova, S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, 2004, pp. 179-215.

The Military Establishments at Mari, Roma, Pontifical Biblical Institute, 1969.

«The Posting of Letters with Divine Messages», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM II: Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot*, Paris, SEPOA, 1994, pp. 299-316.

«The trouble with Nūr-Sīn: Zimri-Lim's purchase pf Alahtum», in D. A. Barreyra Fracarolli e G. del Olmo Lete (eds), *Reconstruyendo el pasado remoto. Estudios sobre el Próximo Oriente antiguo en homenaje a Jorge R. Silva Castillo*, Barcelona, Editorial AUSA, 2009, pp. 193-203.

«Time and Mortality: Creation Narratives in Ancient Israel and in Mesopotamia» in Ettore Cingano e Lucio Milano (eds.), *Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome and the Near East. Proceedings of the "Advanced Seminar in the Humanities", Venice International University 2004-2005* (Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente - Università Ca' Foscari, Venezia, n°. 4), Padova, S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, 2008, pp. 489-509.

«Utopian and Dystopian Images in Mari Prophetic Texts», in Ehud Ben Zvi (ed.), *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature* (Publications of the Finnish Exegetical Society, 92), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pp. 27-40.

«Water beneath straw: adventures of a prophetic phrase in the Mari archives», in Ziony Zevit et al. (ed.), *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honor of Jonas C. Greenfield*, Winona Lake – Indiana, Eisenbrauns, 1995, pp. 599-608.

«Where angels fearlessly tread. Mari insights on Genesis 19», in L. Kogan, N. Koslova, S. Loesov, e S. Tishchenko (eds.), *Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale, Vol. I, Part 2: Language in the Ancient Near East. Papers outside the Main Subjects*, Winona Lake – Indiana, Eisenbrauns, 2010, pp. 1163-1183.

«Yarim-Lim's war declaration», in Jean-Marie Durand e Jean-Robert Kupper (eds), *Miscellanea Babylonica : mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1985, pp. 237-255.

«Yasmah-Addu's letter to God (ARM I: 3)», *NABU* 1987/109, pp. 63-64.

«"Year: Zimri-Lim dedicated his statue to Addu of Halab". Locating one year in Zimri-Lim's reign», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 5, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 577-589.

«"Year: Zimri-Lim offered a great throne to Shamash of Mahanum" – An Overview of One Year in Mari, Part I: The Presence of the King», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 4, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985, pp. 437-452.

SAUREN, Herbert, «Nammu and Enki», in M. E. Cohen, D. C. Snell e D. B. Weisberg (eds.), *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda MD, CDL Press, 1993, pp. 198-208.

SEUX, Marie-Joseph, «La création du monde et de l'homme dans la littérature suméro-akkadienne, in Louis Derousseaux (dir.), *La Création dans l'Orient Ancien: Congrès de l'ACFED, Lille (1985), (LD 127)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987, pp. 41-79.

SEVALIÉ, David, «La guerre contre Bûnû-Eštar de Kurdâ et la seconde montée d'Ešnunna au début de ZL 6», *NABU* 2006/95, pp. 96-98.

SHAFFER, Aaron, «Gilgamesh, the Cedar Forest and Mesopotamian History», in Jack M. Sasson (ed.), *Studies in Literature from the Ancient Near East: dedicated to Samuel Noah Kramer by members of the American Oriental Society*, New Haven – Connecticut, American Oriental Society, 1984, pp. 307-313.

SIGRIST, Marcel, «On the bite of a dog», in John H. Marks e Robert M. Good (eds.), *Love & Death in the Ancient Near East: Essays in honor of Marvin H. Pope*, Connecticut, Four Quarters Publishing Company, 1987, pp. 85-88.

SILVA CASTILLO, Jorge, «Las ofrendas funerarias en la Mesopotamia», *Estudios de Asia y Africa*, Vol. 23/3, México, El Colegio De Mexico, 1988, pp. 415-423.

«Les offrandes *ana māliki* (aux ancêtres des rois de Mari)», in Christophe Nicolle (org.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVI^e Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000)*, *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, pp. 235-239.

SMITH, Sidney, «Babylonian time reckoning», *Iraq* 31, 1969, pp. 74-81.

SOLLBERGER, Edmond e KUPPER, Jean-Robert, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, *LAPO* 3, Paris, Les Éditions du Cerf, 1971.

SOLLBERGER, Edmond e WALKER, Christopher, «Hammu-Rāpī à Mari et à Sippar», in Jean-Marie Durand e Jean-Robert Kupper (eds), *Miscellanea Babylonica: mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1985, pp. 257-264.

SPAËY, J., «Emblems in Rituals in the Old Babylonian Period», in J. Quaegebeur (Ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, (*OLA* 55), Leuven, Uitgeverij Peeters en Departement Oriëntalistiek, 1993, pp. 411-420.

SPEISER, E. A., «Ancient Mesopotamia», in Robert C. Dentan (ed.), *The idea of History in the Ancient Near East*, New Haven, Yale University Press, 1966.

STEINKELLER, Piotr, «Observations on the Sumerian personal names in Ebla sources and on the onomasticon of Mari and Kish», in M. E. Cohen, D. C. Snell e D. B. Weisberg (eds.), *The Tablet and the Scroll: Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda MD, CDL Press, 1993, pp. 236-245.

STOL, Marten, «Old Babylonian personal names», *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico* 8, 1991, pp. 191-212.

TALON, Philippe, «Le premier épisode de l'Enūma Eliš», in M. Broze e Ph. Talon (eds.), *L'Atelier de l'Orfèvre. Mélanges offerts à Philippe Derchain, Lettres Orientales* 2, Leuven, Peeters, 1992, p. 142.

«Quelques réflexions sur les clans Hanéens», in Jean-Marie Durand e Jean-Robert Kupper (eds), *Miscellanea Babylonica: mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1985, pp. 277-283.

«Un nouveau pantheon de Mari», *Akkadica* 20, 1980, pp. 12-17.

TOCCI, Franco Michellini, *La Siria nell'età di Mari*, Roma, Centro di Studi Semitici, 1960.

THUREAU-DANGIN, F., «Textes de Māri», *RA* 33, 1936, pp. 169-179.

VAZ, Armindo dos Santos, «A ideia de «ordem» nas Civilizações Pré-Clássicas e Clássicas», in *Revista Portuguesa da Ciência das Religiões*, nº 1, 2002, pp. 13-32.

TUNCA Ö (Org.), *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari. Mélanges offerts à Monsieur J.-R. Kupper à l'occasion de son 70e anniversaire*, Liège, Université de Liège, 1990.

VALLAT, François, «L'Élam à l'époque paléo-babylonienne et ses relations avec la Mésopotamie», in Jean-Marie Durand (ed.), *Mari, Ébla et les Hourrites: dix ans de travaux, première partie: actes du colloque international (Paris, mai 1993)*, *Amurru* 1, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1996, pp. 297-321.

«Succession royale en Elam au II^e millénaire», in H. Gasche, M. Tanret, C. Janssen, and A. Degraeve. (eds.), *Cinquante-Deux Reflexions sur le Proche-Orient Ancien: offertes en Hommage à Leon de Meyer*, Mesopotamian History and Environment Occasional Publications, Vol. II, Belgique, Peeters, 1994, pp. 1-14.

VAN DE MIEROOP, Marc, *King Hammurabi of Babylon: A Biography*, Oxford, Blackwell Publishing, 2005.

VEENHOF, K. R., «ARM 26/1 no. 170 rev. 8'-9'», *NABU* 1989/41, p. 27.

«Eponyms of the 'later old Assyrian period' and Mari chronology», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 4, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985, pp. 191-218.

«Mari A 450:9 f. (ARM 26/1, p. 378 note 13)», *NABU* 1989/40, p. 27.

VILLARD, Pierre, «*ARMT* XXVI/2 n° 286: Une nouvelle attestation de l' *alûm* à Mari», *NABU* 1989/92, pp. 65-66.

«Deux texts concernant des liberations de personnel à Mari», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 5, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 631-634.

«Documents pour l'histoire du royaume de Haute-Mésopotamie III», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 6, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, pp. 559-584.

«La Place des Années de "Kahat" et d'"Adad d'Alep" dans la Chronologie du Règne de Zimri-Lim», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 7, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1993, pp. 315-328.

«Les administrateurs de l'époque de Yasmah-Addu», in Jean-Marie Durand e Dominique Charpin (eds.), *Mari, Ebla et les Hourrites, dix ans de travaux*, *Amurru* 2, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2001, pp. 9-140.

«Nomination d'un scheich», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM II: Recueil d'études en l'honneur de Maurice Birot (Mémoires de N.A.B.U. 3)*, Paris, SEPOA, 1994, pp. 291-297.

«Parade militaire dans les jardins de Babylone», in Jean-Marie Durand (ed.), *FM: Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury (Mémoires de N.A.B.U. 1)*, Paris, SEPOA, 1992, pp. 137-150.

«Un conflit d'autorités à propos des eaux du Balih», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 5*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1987, pp. 591-596.

«Un roi de Mari a Ugarit», *UF 18*, 1986, pp. 387-412.

WALTERS, Stanley D., «Prophecy in Mari and Israel», *JBL 89/1*, 1970, pp. 78-81.

WEISS, Harvey, «Tell Leilan and Shubat Enlil», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 4*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985, pp. 269-292.

WHITING, Robert, «Amorite Tribes and Nations of Second Millenium Western Asia», in Jack M. Sasson (ed.), *Civilizations of the Ancient Near East*, vol. 2, Peabody – MA, Hendrickson, 2000, pp. 1231-1242.

YOUNG, Gordon D. (ed.), *Mari in Retrospect: Fifty Years of Mari and Mari Studies*, Winona Lake, Eisenbrauns, 1992.

ZIEGLER, Nele, «Aspects économiques des guerres de Samsî-Addu», in J. Andreau et al. (eds.), *Économie antique. La guerre dans les économies antiques (Entretiens d'Archéologie et d'Histoire 5)*, Saint-Bertrand-de-Comminges, Musée archéologique départemental, 2000, pp. 13-33.

«Deux esclaves en fuite à Mari», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM II: Recueil d'études en l'honneur de Maurice Birot (Mémoires de N.A.B.U. 3)*, Paris, SEPOA, 1994, pp. 11-21.

«Diplomatie à la table du roi: d'après les Archives Royales de Mari (XVIII e. siècle av. J.-C.)», *Dossiers d'Archeologie 280*, 2003, pp. 16-23.

«Ein bittbrief eines händlers», *WZKM 86*, 1996, pp. 479-488.

Le Harem de Zimrî-Lîm, FM IV (Mémoires de N.A.B.U. 5), Paris, SEPOA, 1999.

«Le harem du vaincu», *RA 93*, 1999, pp. 1-26.

«Le royaume d'Ekallatum et son horizon géopolitique», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM VI: Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot (Mémoires de N.A.B.U. 7)*, Paris, SEPOA, 2002, pp. 211-276.

«Samsi-Addu et la combine sutéenne», in Christophe Nicolle (org.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris, 10-13 juillet 2000)*, *Amurru 3*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, pp. 95-109.

Webgrafia:

Electronic Pennsylvania Sumerian Dictionary Project,
<http://psd.museum.upenn.edu/epsd1/index.html> [Outubro de 2014]

The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/>
[Outubro de 2014]

ÍNDICE DE TEXTOS CITADOS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Textos publicados fora dos *corpora ARM*

- | | | |
|--------------------|--|------------------|
| A.9 | DURAND, Jean-Marie, «Réalités amorrites et traditions bibliques», <i>RA</i> 92, 1998, p. 28. | p. 41. |
| A.55 | EIDEM, Jesper, «Un “présent honorifique”», in Jean-Marie Durand (ed.), <i>FM: Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury (Mémoires de N.A.B.U. 1)</i> , Paris, SEPOA, 1992, pp. 53-55.

= <i>LAPPO</i> 16 6 | p. 47, 209, 264. |
| A.96 | JOANNÈS, Francis, «Le traité de vassalité d'Atamrum d'Andarig envers Zimri-Lim de Mari», in D. Charpin e F. Joannès (org.), <i>Marchands, Diplomates et Empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli</i> , Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, pp. 167- 169.

= <i>LAPPO</i> 16 291 | p. 33, 139, 197. |
| A.361 | CHARPIN, Dominique, «Un Traité Entre Zimri-Lim de Mari et Ibâl-Pî-El II d'Esnunna», in D. Charpin e F. Joannès (org.), <i>Marchands, Diplomates et Empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli</i> , Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, pp. 139-147.

= <i>LAPPO</i> 16 292 | p. 39, 188. |
| A.371 | CHARPIN, Dominique, «L'évocation du passé dans les lettres de Mari», in J. Prosecky (ed.), <i>Intellectual Life of the Ancient Near East</i> , Oriental Institute, 1998, p. 98. | p. 266. |
| A.450 | DURAND, Jean-Marie, «Les textes prophétiques», in <i>ARM XXVI/1</i> , p. 378. | p. 24, 34, 67. |
| A.489 | CHARPIN, Dominique e DURAND, Jean-Marie, «La prise du pouvoir par Zimri-Lim», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), <i>MARI 4</i> , Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985, pp. 322-323.

DURAND, Jean-Marie, «Unité et diversités au Proche-Orient à l'époque amorrite», in <i>La Circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien</i> , Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1992, p. 113. | p. 190. |
| A.503 | VILLARD, Pierre, «Les administrateurs de l'époque de Yasmah-Addu», <i>Amurru</i> 2, 2001, pp. 69-70. | p. 188. |
| A.614 | CHARPIN, Dominique, «L'évocation du passé dans les lettres de Mari», in J. Prosecky (ed.), <i>Intellectual Life of the Ancient Near East</i> , Oriental Institute, 1998, p. 98.

CHARPIN, Dominique e ZIEGLER, Nele (eds.), <i>Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite – Essai d'histoire politique</i> , <i>FM V (Mémoires de N.A.B.U. 6)</i> , Paris, SEPOA, 2003, p. 55. | p. 262. |
| A.623 ⁺ | DURAND, Jean-Marie, «La cité-état d'Imâr à l'époque des rois de Mari», in | p. 122. |

Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 6*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, p. 83.

= *LAPO* 18 910

- A.731 CHARPIN, Dominique, «L'évocation du passé dans les lettres de Mari», in J. Prosecky (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East*, Oriental Institute, 1998, pp. 100-101. p. 87, 188, 217, 268.
- CHARPIN, Dominique e ZIEGLER, Nele (eds.), *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite – Essai d'histoire politique*, FM V (*Mémoires de N.A.B.U.* 6), Paris, SEPOA, 2003, p. 34.
- A.981 DURAND, Jean-Marie, «Unité et diversités au Proche-Orient à l'époque amorrite», in *La Circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1992, pp. 117-118. p. 121, 136, 186.
- FLEMING, Daniel E., *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and Early Collective Governance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 63 e 258.
- A.1025 KUPPER, Jean-Robert, «Une lettre du général Yassi-Dagan», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 6*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, pp. 337-342. p. 157.
- = *LAPO* 17 545
- A.1098 CHARPIN, Dominique, «L'évocation du passé dans les lettres de Mari», in J. Prosecky (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East*, Oriental Institute, 1998, p. 100. p. 208, 263.
- CHARPIN, Dominique, «Une campagne de Yahdun-Lîm en Haute-Mésopotamie», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM II: Recueil d'études en l'honneur de Maurice Birot (Mémoires de N.A.B.U.* 3), Paris, SEPOA, 1994, p. 188.
- CHARPIN, Dominique e ZIEGLER, Nele (eds.), *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite – Essai d'histoire politique*, FM V (*Mémoires de N.A.B.U.* 6), Paris, SEPOA, 2003, p. 51.
- A.1121⁺ LAFONT, Bertrand, «Le roi de Mari et les prophètes du dieu Adad», *RA* 78, 1984, pp. 7-18. p. 20, 62, 68, 155, 169, 234.
- = *FM* VII 39
- = *LAPO* 18 984
- A.1146 MARELLO, Pierre, «Vie Nomade», in Jean-Marie Durand (ed.), *FM: Recueil d'études en l'honneur de Michel Fleury (Mémoires de N.A.B.U.* 1), Paris, SEPOA, 1992, pp. 115-119. p. 76, 79-80, 257.
- = *LAPO* 16 38
- A.1182 CHARPIN, Dominique, «L'évocation du passé dans les lettres de Mari», in J. Prosecky (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East*, Oriental Institute, 1998, p. 109. p. 262.
- CHARPIN, Dominique e ZIEGLER, Nele (eds.), *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite – Essai d'histoire politique*, FM V (*Mémoires de*

N.A.B.U. 6), Paris, SEPOA, 2003, p. 50.

- A.1258⁺ CHARPIN, Dominique, «Les malheurs d'un scribe ou de l'inutilité du Sumérien loin de Nippur», in M. deJong Ellis (ed.), *Nippur at the Centennial (CRRAI XXXV)*, Philadelphia, University Museum, 1992, pp. 8-14.
GUICHARD, Michaël, «Copie de la supplique bilingue suméro-akkadienne "Les malheurs d'un scribe"», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM III: recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet (Mémoires de N.A.B.U. 4)*, Paris, SEPOA, 1997, pp. 79-80.
= *LAPPO* 16 22 p. 9, 22, 25, 46-47, 60-62, 68-69, 78, 171, 186, 221, 238, 245.
- A.1289⁺ CHARPIN, Dominique, «Un Traité Entre Zimri-Lim de Mari et Ibâl-Pî-El II d'Esnunna», in D. Charpin e F. Joannès (org.), *Marchands, Diplomates et Empereurs. Études sur la civilisation mésopotamienne offerts à Paul Garelli*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, pp. 147-159.
= *LAPPO* 16 281 p. 88, 265.
- A.1314 SASSON, Jack, «Yarim-Lim's war declaration», in Jean-Marie Durand e Jean-Robert Kupper (eds), *Miscellanea Babylonica: mélanges offerts à Maurice Birot*, Paris, Éditions Recherches sur les Civilisations, 1985, pp. 237-255.
= *LAPPO* 16 251 p. 62.
- A.1858 DURAND, Jean-Marie, «Le Combat entre le Dieu de l'Orage et la Mer», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 7*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1993, p. 53.
= *FM* VII 5 p. 61, 237.
= *LAPPO* 18 982
- A.1968 DURAND, Jean-Marie, «Le Combat entre le Dieu de l'Orage et la Mer», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI 7*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1993, p. 53-54.
= *FM* VII 38 p. 13, 58, 63, 66, 68, 148, 164, 206, 222, 227, 232-237, 252.
= *LAPPO* 18 934
- A.2119 CHARPIN, Dominique, «L'évocation du passé dans les lettres de Mari», in J. Prosecky (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East*, Oriental Institute, 1998, p. 105.
= *LAPPO* 17 442 p. 201.
- A.2126 CHARPIN, Dominique, «L'évocation du passé dans les lettres de Mari», in J. Prosecky (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East*, Oriental Institute, 1998, p. 95.
CHARPIN, Dominique e ZIEGLER, Nele (eds.), *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite – Essai d'histoire politique*, *FM V (Mémoires de N.A.B.U. 6)*, Paris, SEPOA, 2003, p. 52. p. 192, 267.

- A.2226 CHARPIN, Dominique, «Un Souverain Éphémère en Ida-Maras: Isme-Addu d'Asnakkum», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 7, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1993, pp. 182-184.
= *LAPO* 16 285 p. 113, 181.
- A.2231 CHARPIN, Dominique, «Inscriptions votives d'époque assyrienne», *MARI* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1984, pp. 42-43. p. 54, 91, 112.
- A.2326 CHARPIN, Dominique, «Un Souverain Éphémère en Ida-Maras: Isme-Addu d'Asnakkum», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 7, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1993, p. 175. p. 133, 179.
= *LAPO* 16 437
- A.2548 DURAND, Jean-Marie, «Les Dames du palais de Mari a l'époque du royaume de Haute-Mesopotamie», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 4, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1985, p. 406. p. 212, 268.
DURAND, Jean-Marie, «Documents pour l'histoire du royaume de Haute-Mésopotamie II», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 6, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, pp. 290-291.
CHARPIN, Dominique, «L'évocation du passé dans les lettres de Mari», in J. Prosecky (ed.), *Intellectual Life of the Ancient Near East*, Oriental Institute, 1998, p. 104.
= *LAPO* 18 1010
- A.2560 CHARPIN, Dominique e DURAND, Jean-Marie, «"Fils de Sim'al": Les origines tribales des rois de Mari», *RA* 80, 1986, pp. 180-182. p. 107.
= *LAPO* 17 731
- A.2567 CHARPIN, Dominique, «Un Souverain Éphémère en Ida-Maras: Isme-Addu d'Asnakkum», in J.-M. Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 7, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1993, pp. 178-181. p. 266.
= *LAPO* 16 440
- A.2730 CHARPIN, Dominique, «Les représentants de Mari à Ilân-šurâ», in *ARM* XXVI/2, p. 33. p. 18, 137, 159.
DURAND, Jean-Marie, «Peuplement et sociétés à l'époque amorrite (I) Les clans bensim'alites», in *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien*, *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, pp. 120-121.
- A.2772 CHARPIN, Dominique, «Inscriptions votives d'époque assyrienne», *MARI* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1984, pp. 60-61. p. 9, 39, 188.
- A.2924 DURAND, Jean-Marie, «Peuplement et sociétés à l'époque amorrite (I) Les clans bensim'alites», in *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien*, *Amurru* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2004, p. 162. p. 169.
- A.2962 CHARPIN, Dominique e ZIEGLER, Nele (eds.), *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite – Essai d'histoire politique*, *FM* V (Mémoires de N.A.B.U. 6), Paris, SEPOA, 2003, pp. 254-256. p. 37.

= *LAP*O 16 289

- A.2968⁺ GUICHARD, Michaël, «“La malediction de cette tablette est très dure!”: Sur assade d’Itûr-Asdû à Babylone en l’an 4 de Zimrî-Lim», *RA* 98, 2004, pp. 5-17. p. 140, 214.
- A.3158 DURAND, Jean-Marie, «Documents pour l’histoire du royaume de Haute-Mésopotamie II», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 6, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, p. 282. p. 80.
= *LAP*O 18 1008
- A.3394 GUICHARD, Michäel, «Présages fortuits à Mari (copies et ajouts à *ARMT* XXVI/1)», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 8, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1997, p. 327. p. 11.
- A.3572 DURAND, Jean-Marie, «Unité et diversités au Proche-Orient à l’époque amorrite», in *La Circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient ancien*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1992, pp. 114-115. p. 158-159, 174.
= *LAP*O 17 734
- A.3577 DURAND, Jean-Marie, «Espionnage et guerre froide: la fin de Mari», in Jean-Marie Durand (ed.), *FM: Recueil d’études en l’honneur de Michel Fleury (Mémoires de N.A.B.U. 1)*, Paris, SEPOA, 1992, pp. 45-46. p. 134, 197, 215, 220, 267.
- A.3592 LAFONT, Bertrand, «Sacrifices et rituels a Mari et dans la Bible», *RA* 93, 1999, p. 71. p. 41.
- A.3618 CHARPIN, Dominique e DURAND, Jean-Marie, «La suzeraineté de l'empereur (sukkalma) d'Elam sur la Mésopotamie et le ‘nationalisme’ amorrite», in *Mésopotamie et Elam. Actes de la XXXVIème Rencontre Assyriologique Internationale, (Gand, 10-14 Julho 1989)*, Ghent, University of Ghent, 1991, p. 63. p. 101.
CHARPIN, Dominique, «Hammu-rabi de Babylone et Mari: nouvelles sources, nouvelles perspectives», in J. Renger (ed.), *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne*, Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft 2, Sarrebruck, 1999, p. 122.
- A.3680 DURAND, Jean-Marie, «La vengeance à l’époque amorrite», in Dominique Charpin e Jean-Marie Durand (eds.), *FM VI: Recueil d’études à la mémoire d’André Parrot (Mémoires de N.A.B.U. 7)*, Paris, SEPOA, 2002, pp. 41-43. p. 50.
- A.3696 DURAND, Jean-Marie, «Précurseurs Syriens Aux Protocoles Néo-Assyriens – Considérations sur la Vie Politique aux Bords-de-l’Euphrate», in *Marchands, Diplomates et Empereus*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, pp. 16-18. p. 11, 188, 190.
= *LAP*O 16 50
- A.4182 KUPPER, Jean-Robert, «Dans les jardins de Carkémish...», *FM VI: Recueil d’études à la mémoire d’André Parrot (Mémoires de N.A.B.U. 7)*, Paris, SEPOA, 2002, pp. 195-196. p. 213, 265.

- A.4259 VILLARD, Pierre, «Documents pour l'histoire du royaume de Haute-Mésopotamie III», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 6, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, pp. 570-571.
= *LAPO* 17 485 p. 66.
- A.4350 *LAPO* 16, p. 497. p. 132.
CHARPIN, Dominique e ZIEGLER, Nele (eds.), *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite – Essai d'histoire politique, FM V (Mémoires de N.A.B.U. 6)*, Paris, SEPOA, 2003, p. 51.
- A.4471 DURAND, Jean-Marie, «Documents pour l'histoire du royaume de Haute-Mésopotamie II», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 6, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, p. 291. p. 212, 268.
= *LAPO* 18 1011
- A.4626 CHARPIN, Dominique, «Une alliance contre l'Elam et le rituel du *lipit napištim*», in F. Vallat (ed.), *Contribution à l'histoire de l'Iran: mélanges offerts à Jean Perrot*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1990, pp. 109-118. p. 139.
= *LAPO* 16 286
- M.6060 DURAND, Jean-Marie, «Précurseurs Syriens Aux Protocoles Néo-Assyriens – Considérations sur la Vie Politique aux Bords-de-l'Euphrate», in *Marchands, Diplomates et Empereurs*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, pp. 50-53. p. 110, 115.
= *LAPO* 16 297
- M.6182 DURAND, Jean-Marie, «Précurseurs Syriens Aux Protocoles Néo-Assyriens – Considérations sur la Vie Politique aux Bords-de-l'Euphrate», in *Marchands, Diplomates et Empereurs*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1991, p. 26. p. 189-190.
= *LAPO* 16 51
- M.6242 GUICHARD, Michäel, «Les relations diplomatiques entre Ibal-pi-El II et Zimri-Lim : deux étapes vers la discorde», *RA* 96, Éditions Presses Universitaires de France, 2002, pp. 111-116. p. 264.
- M.7499 CHARPIN, Dominique, «Inscriptions votives d'époque assyrienne», *MARI* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1984, pp. 45-47. p. 17.
- M.7905 CHARPIN, Dominique, «Inscriptions votives d'époque assyrienne», *MARI* 3, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1984, pp. 63-65. p. 172.
- M.8002 CHARPIN, Dominique, «Lettres de d'Ušur-awassu», in *ARM* XXVI/2, p. 14. p. 27.

- M.8426⁺ ZIEGLER, Nele, «Ein bittbrief eines händlers», *WZKM* 86, 1996, pp. 480-481. p. 75.
- DURAND, Jean-Marie, «Les rêves: textes», in *ARM* XXVI/1, p. 482.
- SASSON, Jack, «Mari theomorphism: intimation of sacrality in the royal correspondence», in Luděk Vacín (ed.), *u₄ du₁₁-ga-ni sá mu-ni-ib-du₁₁: Ancient Near Eastern Studies in Memory of Blahoslav Hruška*, Desden, ISLET-Verlag, 2011, p. 204.
- M.14895 MARELLO, Pierre, «Documents pour l’histoire du royaume de Haute-Mésopotamie IV: Lammassi-Aššur», in Jean-Marie Durand e Jean Margueron (dir.), *MARI* 7, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1993, pp. 271-273. p. 31.

FM

<i>FM</i> II 27	p. 168.	<i>FM</i> VI 6	p. 183, 217, 261.
<i>FM</i> II 38	p. 185.	<i>FM</i> VI 7	p. 97, 114.
<i>FM</i> II 50	p. 34.	<i>FM</i> VI 18	p. 113.
<i>FM</i> II 117	p. 51, 266.	<i>FM</i> VII 7	p. 33.
<i>FM</i> II 118	p. 50, 183, 196, 250 261.	<i>FM</i> VII 8	p. 236-237.
<i>FM</i> II 122	p. 190.	<i>FM</i> VII 13	p. 48.
<i>FM</i> III 2	p. 21, 223.	<i>FM</i> VII 45	p. 219.
<i>FM</i> III 4	p. 125, 127, 225.	<i>FM</i> VII 46	p. 136.
<i>FM</i> V 4	p. 100, 209.	<i>FM</i> VII 49	p. 17.
<i>FM</i> VI 5	p. 117.	<i>FM</i> VIII 41	p. 126.
		<i>FM</i> XIV	(veja-se abaixo, em epopeias)

ARM

I 2 (= <i>LAPO</i> 16 306)	p. 74.	XXVI/1 176	p. 142.
I 3 (= <i>LAPO</i> 18 931)	p. 30-32, 42, 87, 90, 139, 148, 186, 206, 212, 218, 226-227, 232-234, 237, 239, 243, 252.	XXVI/1 181	p. 147.
		XXVI/1 185-bis	p. 167.
		XXVI/1 191	p. 30.
		XXVI/1 192	p. 20, 61.
I 37 (= <i>LAPO</i> 16 280)	p. 139.	XXVI/1 194	p. 20, 66, 70, 237.
I 43 (= <i>LAPO</i> 17 492)	p. 93.	XXVI/1 196	p. 45, 65, 133, 141, 192, 237-238, 240-241.

I 50 (= <i>LAPO</i> 18 965)	p. 222.	XXVI/1 197	p. 64-65, 182, 238.
I 61 (= <i>LAPO</i> 17 703)	p. 27.	XXVI/1 199	p. 65, 133, 141, 182, 203.
I 69 ⁺ (= <i>LAPO</i> 17 452)	p. 40, 79.		
I 73 (= <i>LAPO</i> 16 29)	p. 79.	XXVI/1 205	p. 238-239.
I 76 (= <i>LAPO</i> 16 58)	p. 40.	XXVI/1 207	p. 65, 143.
I 77 (= <i>LAPO</i> 18 1005)	p. 40.	XXVI/1 208	p. 3, 57-58, 232, 240.
I 108 (= <i>LAPO</i> 16 48)	p. 26.		
I 109 (= <i>LAPO</i> 16 70)	p. 39, 73.	XXVI/1 209	p. 238.
I 113 ⁺ (= <i>LAPO</i> 16 36)	p. 40.	XXVI/1 212	p. 150, 152, 191-192.
I 117 (= <i>LAPO</i> 16 414)	p. 161.	XXVI/1 215	p. 20-21.
I 118 (= <i>LAPO</i> 16 48)	p. 153.	XXVI/1 217	p. 62-63, 178, 205.
I 132 (= <i>LAPO</i> 16 207)	p. 262.	XXVI/1 218	p. 42, 173.
II 21 (= <i>LAPO</i> 16 35)	p. 133, 160-161.	XXVI/1 220	p. 226.
II 22 (= <i>LAPO</i> 17 585)	p. 143.	XXVI/1 221	p. 15, 40, 226.
II 24 ⁺ (= <i>LAPO</i> 17 586)	p. 148.	XXVI/1 230	p. 125, 257.
II 28 (= <i>LAPO</i> 17 830)	p. 61.	XXVI/1 233	p. 65, 238.
II 37 (= <i>LAPO</i> 16 283)	p. 114.	XXVI/1 234	p. 36.
II 48 (= <i>LAPO</i> 17 559)	p. 121.	XXVI/1 236	p. 221.
II 49 (= <i>LAPO</i> 16 309)	p. 148, 150-152, 182, 202, 263.	XXVI/1 237	p. 31-32, 205-206.
II 55 (= <i>LAPO</i> 17 705)	p. 47.	XXVI/1 238	p. 56, 220.
II 59 (= <i>LAPO</i> 17 727)	p. 114.	XXVI/1 240	p. 76.
II 67 (= <i>LAPO</i> 17 575)	p. 44.	XXVI/1 259	p. 36.
II 78 (= <i>LAPO</i> 18 979)	p. 124, 126.	XXVI/1 263	p. 36.
II 88 (= <i>LAPO</i> 16 162)	p. 44.	XXVI/1 275	p. 12.
II 101 (= <i>LAPO</i> 17 818)	p. 27.	XXVI/1 279	p. 38.
II 113 (= <i>LAPO</i> 18 1244)	p. 196.	XXVI/1 280	p. 39, 188.
II 137 (= <i>LAPO</i> 16 335)	p. 20.	XXVI/1 282	p. 70.
III 12 (= <i>LAPO</i> 17 748)	p. 121.	XXVI/2 302	p. 66.
III 36 (= <i>LAPO</i> 17 704)	p. 66.	XXVI/2 303	p. 33, 203.
III 38 (= <i>LAPO</i> 17 686)	p. 121.	XXVI/2 306	p. 66, 77.
III 61 (= <i>LAPO</i> 16 173)	p. 36.	XXVI/2 312	p. 35.
IV 11 (= <i>LAPO</i> 16 30)	p. 93.	XXVI/2 320	p. 10.
IV 20 (= <i>LAPO</i> 16 436)	p. 173.	XXVI/2 326	p. 66.
IV 35 (= <i>LAPO</i> 17 468)	p. 150.	XXVI/2 333	p. 29-30, 176.
IV 50 (= <i>LAPO</i> 16 37)	p. 174-175.	XXVI/2 345	p. 188.
IV 51 (= <i>LAPO</i> 16 27)	p. 168.	XXVI/2 346	p. 76.
V 28 (= <i>LAPO</i> 16 151)	p. 92.	XXVI/2 349	p. 31.
V 46 (= <i>LAPO</i> 16 166)	p. 61.	XXVI/2 352	p. 124.

V 87 (= <i>LAPO</i> 18 1017)	p. 36.	XXVI/2 364	p. 179.
VI 26 (= <i>LAPO</i> 16 359)	p. 131-132.	XXVI/2 365	p. 44.
VI 28 (= <i>LAPO</i> 17 573)	p. 73.	XXVI/2 375	p. 13.
VI 30 (= <i>LAPO</i> 17 565)	p. 121.	XXVI/2 377	p. 46.
VI 33 (= <i>LAPO</i> 16 340)	p. 178-179, 200.	XXVI/2 379	p. 178.
VI 37 (= <i>LAPO</i> 17 635)	p. 15.	XXVI/2 391	p. 74.
VI 76 (= <i>LAPO</i> 17 732)	p. 78, 116, 247.	XXVI/2 393	p. 44.
VII 62	p. 92.	XXVI/2 397	p. 37.
VII 81	p. 92.	XXVI/2 401	p. 198, 251, 265.
VII 85	p. 92.	XXVI/2 402	p. 74.
VIII 16	p. 73.	XXVI/2 403	p. 31, 77.
VIII 67	p. 169.	XXVI/2 409	p. 76.
X 1 (= <i>LAPO</i> 18 1216)	p. 175, 189.	XXVI/2 412	p. 73.
X 3 (= <i>LAPO</i> 18 1194)	p. 61, 180.	XXVI/2 419	p. 13-14, 165, 178, 186.
X 4 (= <i>LAPO</i> 18 1144)	p. 241.	XXVI/2 422	p. 23-24.
X 31 (= <i>LAPO</i> 18 1223)	p. 30, 96-97.	XXVI/2 438	p. 133.
X 39 (= <i>LAPO</i> 18 1199)	p. 75, 153.	XXVI/2 445	p. 76, 121.
X 54 (= <i>LAPO</i> 18 1097)	p. 166.	XXVI/2 449	p. 101, 103, 173-174, 180, 199-200, 202, 208, 262, 266.
X 63 (= <i>LAPO</i> 18 1117)	p. 54.	XXVI/2 468	p. 138.
X 66 (= <i>LAPO</i> 18 1118)	p. 31, 237.	XXVI/2 528	p. 264.
X 76 (= <i>LAPO</i> 18 1243)	p. 202.	XXVI/2 537	p. 216.
X 87 (= <i>LAPO</i> 18 1259)	p. 36.	XXVI/3 558	p. 17-18.
X 92 (= <i>LAPO</i> 18 1211)	p. 69-70.	XXVII 2	p. 47-48.
X 99 (= <i>LAPO</i> 18 1192)	p. 70.	XXVII 18	p. 156.
X 104 (= <i>LAPO</i> 18 1265)	p. 174.	XXVII 32	p. 21.
X 115 (= <i>LAPO</i> 18 1172)	p. 174, 189.	XXVII 44	p. 169.
X 140 (= <i>LAPO</i> 18 1184)	p. 190.	XXVII 59	p. 124.
X 143 (= <i>LAPO</i> 18 1099)	p. 20.	XXVII 67	p. 160.
XIII 46 (= <i>LAPO</i> 16 344)	p. 73.	XXVII 99	p. 176.
XIII 97 (= <i>LAPO</i> 16 311)	p. 32.	XXVII 105	p. 161.
XIII 101 (= <i>LAPO</i> 18 1015)	p. 175, 190.	XXVII 106	p. 60.
XIII 107 (= <i>LAPO</i> 18 1069)	p. 16.	XXVII 163	p. 74.
XIII 117 ⁺ (= <i>LAPO</i> 17 784)	p. 120.	XXVIII 13	p. 114.
XIII 143 (= <i>LAPO</i> 16 303)	p. 202, 266.	XXVIII 16	p. 55, 96, 136.
XIII 144 (= <i>LAPO</i> 16 304)	p. 208, 263.	XXVIII 21	p. 126.
XIII 148 (= <i>LAPO</i> 16 295)	p. 38.		
XIV 4 (= <i>LAPO</i> 18 1019)	p. 27.		
XIV 7 (= <i>LAPO</i> 17 817)	p. 60, 184.		

XIV 10 (= <i>LAPO</i> 16 135)	p. 22, 33.	XXVIII 34	p. 136.
XIV 11 (= <i>LAPO</i> 16 136)	p. 22.	XXVIII 36	p. 136.
XIV 13 (= <i>LAPO</i> 17 804)	p. 184.	XXVIII 48	p. 130, 161, 207, 213, 261.
XIV 84 ⁺ (= <i>LAPO</i> 17 700)	p. 44.		
XIV 86 (= <i>LAPO</i> 16 416)	p. 41.	XXVIII 49	p. 176.
XIV 113 (= <i>LAPO</i> 16 275)	p. 131.	XXVIII 50	p. 124.
XIV 115 (= <i>LAPO</i> 16 276)	p. 184.	XXVIII 51	p. 124.
XVIII 8 (= <i>LAPO</i> 16 111)	p. 69.	XXVIII 52	p. 124.
XVIII 38 (= <i>LAPO</i> 18 968)	p. 22.	XXVIII 60	p. 200.
XXVI/1 1	p. 72, 170.	XXVIII 77	p. 43.
XXVI/1 5	p. 98.	XXVIII 95	p. 51, 158, 182.
XXVI/1 10	p. 135.	XXVIII 101	p. 124.
XXVI/1 11	p. 37, 135.	XXVIII 102	p. 164.
XXVI/1 12	p. 184.	XXVIII 103	p. 33-34, 200.
XXVI/1 16	p. 176, 184.	XXVIII 121	p. 25, 27, 77, 131.
XXVI/1 17	p. 36.	XXVIII 122	p. 25, 28, 131.
XXVI/1 24	p. 110, 263.	XXVIII 123	p. 124.
XXVI/1 35	p. 43.	XXVIII 140	p. 176.
XXVI/1 37	p. 44.	XXVIII 141	p. 180.
XXVI/1 39	p. 137, 195-196.	XXVIII 145	p. 74.
XXVI/1 75	p. 174.	XXVIII 147	p. 29, 185.
XXVI/1 88	p. 168.	XXVIII 148	p. 215.
XXVI/1 104	p. 166.	XXVIII 153	p. 29-30, 200.
XXVI/1 145	p. 168.	XXVIII 169	p. 129.
XXVI/1 162	p. 166.	XXVIII 172	p. 40.
XXVI/1 168	p. 98, 110.	XXVIII 174	p. 129.

RIM

E4.6.8.1	FRAYNE, Douglas, <i>Old Babylonian Period (2003-1595 BC)</i> , <i>RIME</i> 4, Toronto, University of Toronto Press, 1990, pp. 602-604.	p. 60-61, 78, 155, 163, 172.
E4.6.8.2	<i>idem</i> , pp. 605-608.	p. 9, 19, 22, 41, 59-61, 65, 79, 89, 155, 163, 171, 222, 253.
E4.6.8.6	<i>idem</i> , p. 610.	p. 114.
E4.6.12.2	<i>idem</i> , p. 624. = <i>IRSA</i> IV F7a	p. 19, 209.
E4.6.12.3	<i>idem</i> , p. 625.	p. 155, 247.

E4.6.12.4	<i>idem</i> , p. 626.	p. 29, 115-116.
E4.6.12.5	<i>idem</i> , p. 627.	p. 29.
E4.6.12.6	<i>idem</i> , p. 627.	p. 29, 117.
E4.6.12.2008	<i>idem</i> , p. 632.	p. 29.
E4.6.12.2009	<i>idem</i> , p. 633.	p. 29.
E4.6.12.2010	<i>idem</i> , p. 633.	p. 29.
E4.6.12.2011	<i>idem</i> , p. 634.	p. 29.

Mitos, Epopeias e fontes jurídicas

<i>Atra-Hasīs</i>	LAMBERT, W. G. e MILLARD, A. R., <i>Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood</i> , Oxford, Clarendon Press, 1969.	p. 17, 19, 23, 45, 72, 196, 220
<i>enūma eliš</i>	TALON, Ph., «Le premier épisode de l'Enūma Eliš», in M. Broze e Ph. Talon (eds.), <i>L'Atelier de l'Orfèvre. Mélanges offerts à Philippe Derchain, Lettres Orientales 2</i> , Leuven, Peeters, 1992, p. 142. <i>CAD A/2</i> , p. 49. <i>CAD D</i> , p. 76.	p. 10, 17-18, 22, 29, 58, 60, 74, 163-164, 220.
<i>Epopeia de Gilgameš</i>	GEORGE, A. R. (ed.), <i>The Babylonian Gilgamesh Epic, Introduction, Critical Edition and Cuneiform Texts</i> , Oxford, Oxford University Press, 2003.	p. 27, 38, 41, 139, 190-191, 193.
<i>Epopeia de Zimrî-Lîm</i>	= <i>FM XIV</i> .	p. 16, 41, 46, 64-66, 79-80, 142, 258.
<i>Etana</i>	NOVOTNY, Jamie R. (ed.), <i>The standard Babylonian Etana epic (State Archives of Assyria Cuneiform Texts, volume II)</i> , Helsinki, Helsinki University Press, 2001.	p. 16.
«código» de <i>Hammu-rabi</i>	BORGER, Riekele, <i>Babylonisch-assyrische Lesestücke</i> , Rome, Pontificium Institutum Biblicum, 1979.	p. 16, 70, 196, 250.

ETCSL

<i>Enki e Ninmah</i> (= <i>ETCSL</i> 1.1.2)	p. 13, 15, 19.	<i>O poema da enxada</i> (= <i>ETCSL</i> 5.5.4)	p. 14.
<i>O casmento de Martu</i> (= <i>ETCSL</i> 1.7.1)	p. 81-82.	<i>Enlil e Nam-zid-tara</i> (= <i>ETCSL</i> 5.7.1)	p. 192.

<i>Lista Real Suméria</i> (= ETCSL 2.1.1)	p. 84, 236.	<i>Gilgameš, Enkidu e o</i> <i>Infra-mundo</i> (= ETCSL 1.8.1.4)	p. 193.
<i>A maldição de Akkad</i> (= ETCSL 2.1.5)	p. 57, 82, 171.	<i>Lugalbanda na caverna</i> <i>da montanha</i> (= ETCSL, 1.8.2.1)	p. 193.
<i>Lamentação por Sumer</i> <i>e Ur</i> (= ETCSL 2.2.3)	p. 171, 236.	<i>A morte de Ur-Namma</i> (= ETCSL 2.4.1.1)	p. 28.
<i>Debate entre o pássaro e</i> <i>o peixe</i> (= ETCSL, 5.3.5)	p. 193.		